ISSN 2544-3186

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

51 (2/2025)

Teoria | Literatura | Kultura

ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains

- ekologie kryzysu / ecologies of crisis
- dźwięk dystopii / the sound of dystopia
- historie z odzysku / salvaged stories
- nietzsche, lacan, derrida / nietzsche, lacan, derrida
- ruiny (meta)nowoczesne / (meta)modern ruins
- urok odpadu / the charm of waste
- miasta spustoszone / desolate cities

Piotr Augustyniak • Izabella Adamczewska-Baranowska • Henryk Benisz
Tomasz Burzyński • Martyna Dziadek • Katarzyna Frukacz-Lewandowska
Adrian Gleń • Natalia Kowalska-Elkader • Dorota Masiakowska-Osses
Mateusz Adam Michalski • Paweł Mirowski • Mateusz Naporowski
Monika Tokarzewska • Anna Turczyn • Natalia Zając

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr/No. 51 (2/2025)

redakcja numeru/issue editors
Michał Kisiel & Marzena Kubisz

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Wojciech Kalaga
Redaktor naczelny/Editor-in-Chief

Redakcja / Editorial Team

Zastępcy redaktora naczelnego / Vice Editors-in-Chief: Paweł Jędrzejko, Marzena Kubisz
Sekretarz redakcji / Editorial Secretary: Marcin Mazurek
Członkowie redakcji / Issue Editors: Anna Kisiel, Michał Kisiel

Redaktorzy numeru / Issue Editors

Michał Kisiel & Marzena Kubisz

Rada naukowa / Academic Board

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Wollongong), Jean-Claude Dupas (Lille),
Piotr Fast (Katowice), Ryszard Nycz (Kraków),
Giorgio Mariani (Rome), Libor Martinek (Opava–Wrocław),
John Matteson (New York), Floyd Merrell (Purdue),
Edward Możejko (Edmonton), Tadeusz Rachwał (Warszawa),
Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthof (Murdoch), Bożena Shallcross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),
Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Słupsk)

W naszej wdzięcznej pamięci pozostają następujący Członkowie Rady naukowej
The following departed Members of the Academic Board remain in our grateful memory:

Zygmunt Bauman (Leeds), Erazm Kuźma (Szczecin),
Emanuel Prower (Katowice), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź), Leonard Neuger (Kraków),
Alicja Helman (Kraków)

Opracowanie wydawnicze / Production and DTP

Redaktor wydania / Production Editor: Gabriela Marszołek-Kalaga
Korektor / Copyeditor: Joanna Zwierzyńska
Skład i łamanie / Layout Editor: Ireneusz Olsza

Niniejsza publikacja finansowana jest przez Uniwersytet Śląski w Katowicach
The present publication is financed by the University of Silesia in Katowice, Poland

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 1508-6305.
Wersją pierwotną referencyjną pisma jest wersja elektroniczna.

This journal was formerly published in print with the following identifier: ISSN 1508-6305.
The primary referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2544-3186
doi: https://doi.org/10.31261/errgo.2025.51

(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

spis treści / table of contents

5 wstęp / editorial

Wojciech Kalaga — Er(r)go ... 5 / 7

9 rozprawy – szkice – eseje / studies and essays

Monika Tokarzewska — Ruina i genealogia historii (Schelling, Simmel, Benjamin) ... 11

Piotr Augustyniak — Nowoczesność na ruinach Myken ... 29

Tomasz Burzynski — Marooned, Measured, and Mortified. The Subject in the Dystopia of Risk Society ... 43

Martyna Dziadek — Materialność ruin. Nowe afordancje w obliczu kryzysu ekologicznego ... 57

Anna Turczyn — "Czy przekroczyliśmy granicę?" Kilka uwag o ekologii postlacanowskiej ... 69

Paweł Mirowski — Antropocen, podmiot ludzki i duchowość – eko-filozofia Skolimowskiego wobec Gai 2.0 i nowego antropocentryzmu ... 87

Katarzyna Frukacz-Lewandowska — (Nie)znane, (nie)chciane, (nie)obecne. Ruiny powojennej Warszawy w polskiej literaturze reportażowej ... 107

Natalia Kowalska-Elkader — Dźwięki z odzysku: odpady i found footage w sztuce radiowej ... 125

139 interpretacje – wykładnie – analizy / interpretations – exegeses – analyses

Adrian Gleń — Jadąc do… kina w Solcu.: Uwagi o ruinach w prozie Andrzeja Stasiuka ... 141

Izabella Adamczewska-Baranowska — Świński trucht nachtkastlika. Śmieciopisanie Doroty Masłowskiej ... 161

Natalia Zając — Praca z rozpadem: śmieciowe asamblaże i transkorpor(e)alność świata w *nareszcie możemy się zjadać* Moniki Lubińskiej ... 179

Mateusz Adam Michalski — Przecięte światy. O widmowym współistnieniu w *Jeśli przecięto cię na pół* Łukasza Barysa ... 199

Dorota Masiakowska-Osses — Resztki, odpady i śmieci w eseju *Pudło ojca. Historia o dziedziczeniu* Lukasa Bärfussa ... 219

Mateusz Naporowski — Entropy–Rhizome–Metamodernism: Ruin in Ed Park's *Same Bed Different Dreams* ... 233

249 varia / varia

Henryk Benisz — Tylko Nietzsche może nas uratować. Ćwiczenia duchowe narzędziem formacji człowieka i odbudowy kultury z gruzów nihilizmu ... 251

271 streszczenia w języku polskim / summaries in polish

277 informacje dla autorów / info for contributors

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.22957

CC BY SA

…dosyć tych pozytywów, tych zdystansowanych ironii, tego pławienia się w humanistyce humanistów; czas na wyprawę do faweli resztek, gruzów i ruin. Wchodzimy w sfery pomiędzy: obcości i udomowienia, niechęci i aprobaty, braku i obecności; zewsząd wyłaniają się cienie dawno zapoznanych znaków. Wyzbądźcie się jednak złudzeń, antropologowie nieczystości i nurki śmietnikowe: obok pustki czy melancholii pełno tu nowych afordancji, obecności tam, gdzie powinno ich nie być, otoczonych przez (nie)obecności widmowe, nowy habitat tętniący życiem, lepkie struktury hiperobiektów, pośród których bzyczą sobie, a jakże, pszczółki, trzmiele i inne owady. Wszystko to bardzo ekonomiczne: gruzy stają się budulcem, a ruina żywi się refleksem, impresją i westchnieniem. W szczelinach i szczelinach szczelin przecinają się i przenikają grzybnie różnych czasów: czas Kanta, czas miary i liczby, czas historii, czas pamięci i antycypowania, czas doświadczenia i nudy, czas pusty i pełny, czas jednostek, grup, generacji i społeczeństw, rezydualny czas święta, nie-możliwy czas mesjanistycznej nadziei, przeszłość i przyszłość, co ciekawe umieszczone nieco poza czasem, zaś w najgłębszych zakamarkach nadal stan pierwotnego niezróżnicowania – praczas.

Teraz czasy kulturowych marginaliów. Zapraszają nas opuszczone hotele, walące się fabryki, stare pensjonaty, szpitale psychiatryczne, centra handlowe, stacje benzynowe, sklepy, domy, sanatoria, natykamy się na rzeźby z opon, kanapy z europalet, monstrualne dobudówki i romboidalne bramy-samoróbki, zniszczone chodniki i nasypy kolejowe, pęknięcia budynków. Wokół przekładańce rozmaitości, którym nie sposób się wymknąć: normalizacja strachu, wielki cielesny rozum, poetyzowanie świata, rujnacja prospektywna, wiekuista burość szmaty, rozciągliwe i lepiste TERAZ, zwrot od postmodernizmu i metamodernizmu, wszystkożerność dzieł, pudło po bananach z niewiadomą zawartością, Dusidamek z Mokotowa, szóste wielkie wymieranie gatunków, psychagogia, ekoteologia, ekoreligia, roztropny gaizm. Sprawy niby trywialne, ale trzeba uważać, bo kolejne zasłony ujawniają bardziej złowieszcze obszary: obgryzione łokcie, dziury po pazurach, pogryzione stopy, miejsca zbliżeń, skurcze mięśni, uda przyklejone do plastikowych krzeseł, anarchistyczne, niezdyscyplinowane przedmioty, łachmany radiowych odpadów, nierozstrzygalniki, aporie, różnie, zapomniane residua niebinarności, niszczycielskie siły biotopu, nowe sploty biologiczno-kulturowe. Lgną ku nam skrajnie wyniszczone ciała, pokraki, potwory, lepuły, rośliny synantropijne i łańcuchy troficznych zależności, robotyczne i roślinne hybrydy, rzeczy-przesiedleńcy, widma akustyczne i audialne nawiedzenia,

upiory i zjawy, dźwięki niegodne, bzdryngle, rzęchy, upławy, wysięki, kaszlnięcia. Trawestując: nic w śmietniku nie ginie.

Szwendamy się po tym anarchistycznym śmietniku samotnie lub w brygadach twórczości buntowniczej, subwersywnej i transgresyjnej, w bractwach *trash literature* tworzących śmieciowe asamblaże, w ferajnach garbologii i komisjach śmiecioznawstwa. W tle oczywiście pamięć kulturowa, postpamięć, trauma, upamiętnienie, ale też scrollowanie w nieskończoność. Bezmyślność, dosłowność, zaślepienie przenikają się z nostalgią, fascynacją i zadumą. Ogólnie: wzniosłootępiałość. W tym nastroju dostrzegamy kilka nieoczywistych pytań i hipotez, które być może warto poddać popołudniowej refleksji. Pojęcie ducha jest kłopotliwe. Skłonność do doznawania przyjemności wymaga leczenia. Jak to jest być nachtkastlikiem? Przedtoksyczne ciało nie istnieje. Czy istnieje postludzki śmietnik? Co chcielibyśmy sobie zasadzić w ogródku? Uprawianie porażki bywa zjawiskiem pozytywnym. Przyczyn katastrof należy szukać w obsesji sterylności i czystości. Natura uwielbia się ukrywać. Wojna ma w sobie coś z karnawału. Myślenie jest świętem.

Pośród ruin i poza nimi rozmaite rzeczy się wydarzają, zachodzą i trwają: ziemia pożera podmiot, wiechlinowaci się krzewią, krowy i świnie wykazują nadwrażliwość, nieopanowana natura pulsuje chtoniczną siłą, zaś teosynteza dopełnia fotosyntezę. Sielankowe miesza się z dramatycznym, wzniosłe z banalnym: Białoszewski widzi kozę siedzącą wygodnie w prosceniowej loży drugiego piętra (na podściółce ze słomy!), oszustka topi się, bo uświadamia sobie, że nie umie pływać, dziadek płacze za dżdżownicami, język przetrawia własną liminalność, ślimaki Achatina zjadają zawartość śmierdzących pleśnią bibliotek, roboty produkują elektryczność, a w końcu Orestes przybywa, zabija i odchodzi. Adorno i Horkheimer wieszczą z przerażającą przenikliwością, dyskurs higieniczny splata się z dyskursem etycznym, potworne coś kwestionuje podmiotowość podmiotu, czas i przestrzeń spiskują przeciwko ludzkości, a wokół narasta semantyczna wahliwość tekstu. No cóż, rzeczywistość ciągle dziwaczeje nam i potwornieje.

Wojciech Kalaga
https://orcid.org/0000-0003-4874-9734

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51(2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.22957

CC BY SA

…enough of these positivities, those distanced ironies, this basking in the humanists' humanities; it is time for an expedition to the favelas of remains, remnants, and ruins. We are venturing into the areas of in-between: alienness and domestication, animosity and acceptance, lack and presence; emerging from all sides are the shadows of long-forgotten signs. But, you anthropologists of filth and dumpster divers, do not be fooled: next to emptiness or melancholy, we have plenty of new affordances here, presences where there should be none, surrounded by spectral (un)presences, a new habitat teeming with life, sticky structures of hyperobjects among which, of course, little bees, bumblebees, and other insects buzz away happily. All of this is very economical: debris becomes building material, and ruins feed on reflection, impression, and sighs. In crevices, and crevices within crevices, mycelia of different times intersect and interpenetrate: Kant's time, the time of measurement and number, the time of history, the time of memory and anticipation, the time of experience and of boredom, empty time and full time, the time of individuals, groups, generations and societies, residual time of celebration, im-possible time of messianic hope, past and future, interestingly enough placed somewhat out of time, and in the deepest recesses still the state of primordial undifferentiation – the arche-time.

Now on to the times of cultural marginalia. We are being invited by abandoned hotels, dilapidated factories, old guesthouses, psychiatric hospitals, shopping centres, petrol stations, shops, houses, sanatoria, we stumble upon sculptures made of tyres, sofas made of euro-pallets, monstrous extensions and rhomboidal home-made gates, damaged pavements and railway embankments, cracks in buildings. All around us, a mishmash of diversities that cannot be escaped: normalisation of fear, a big bodily mind, poeticising the world, prospective ruination, eternal drabness of a rag, stretchy and sticky NOW, the passage from postmodernism and metamodernism, omnivorousness of the works, a banana box with unknown contents, the Lady Strangler from Mokotów, the sixth great extinction of species, psychagogy, eco-theology, eco-religion, prudent gaism. Matters apparently trivial, but one must be careful as subsequent shrouds reveal more sinister areas: gnawed-up elbows, claw marks, bitten feet, places of intimacy, muscle cramps, thighs glued to plastic chairs, anarchic, undisciplined objects, tatters of radio waste, undecidables, aporias, différances, forgotten residues of non-binarity, destructive forces of the biotope, new bio-cultural intertextures. We are approached by extremely emaciated bodies, cripples, monsters, trogs, synanthropic plants and chains of trophic

dependencies, robotic and plant hybrids, displaced objects, acoustic spectres and auditory hauntings, ghosts and apparitions, undignified sounds, clatters, rattles, discharges, effusions, coughs. A little word-play: nothing is lost in the dustbin.

We wander around this anarchic rubbish skip alone or in brigades of rebellious, subversive and transgressive creativity, in *trash literature* brotherhoods creating rubbish assemblages, in garbology gangs and rubbish studies committees. In the background, of course, there is cultural memory, post-memory, trauma, commemoration, but also endless scrolling. Thoughtlessness, literality, and blindness intertwine with nostalgia, fascination and reverie. All in all: lofty numbness. In this mood, we notice several nonobvious questions and hypotheses perhaps worth contemplating during the afternoon reflection. The concept of spirit is troublesome. The inclination to experience pleasure requires treatment. What's it like to be a bedside table? The pre-toxic body does not exist. Is there a post-human rubbish bin? What would we like to plant in our garden? Practising failure can occasionally be a positive thing. The causes of disasters are to be found in the obsession with sterility and cleanliness. Nature loves to hide. War has something of a carnival about it. Thinking is a celebration.

Amidst the ruins and beyond them, various things happen, develop and last: the earth devours the subject, the poaceae pullulate, cows and pigs display hypersensitivity, uncontrolled nature pulsates with chthonic force, and theosynthesis complements photosynthesis. The idyllic mixes with the dramatic, the lofty with the banal: Białoszewski sees a goat sitting comfortably in a proscenium box on the second floor (on a straw bedding!), a female swindler drowns because she realises she cannot swim, a grandfather cries for earthworms, language digests its own liminality, Achatina snails eat the contents of libraries stinking of mould, robots produce electricity, and finally Orestes arrives, kills and leaves. Adorno and Horkheimer prophesy with frightening insight, hygienic discourse intertwines with the ethical one, something monstrous questions the subjectivity of the subject, time and space conspire against humanity, and all around grows the semantic pendulousness of the text. Well, reality keeps getting stranger and more monstrous.

Wojciech Kalaga
https://orcid.org/0000-0003-4874-9734

Translated by Marcin Mazurek

rozprawy | szkice | eseje

ER(R)GO

studies and essays

Monika Tokarzewska
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny
https://orcid.org/0000-0002-3192-9766

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17909

Ruina i genealogia historii (Schelling, Simmel, Benjamin)

Ruin and the Genealogy of History (Schelling, Simmel, Benjamin)

Abstract: The relationship between ruin and the problem of time is only apparent at first glance: a ruin is supposed to be a trace of the past. Based on the conclusions of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's polemic with Immanuel Kant, in which Schelling argued that historical time is not an *a priori* form of intuition but is enclosed in objects, this article proposes a perception of ruin as the *caesura* that generates historical time. In particular, interpretations of the motif of ruin in the works of Georg Simmel and Walter Benjamin show that the time of historical experience created by this motif can provide a correction of collective consciousness in eras threatened by the loss of such experience.

Keywords: ruin, historical time(s), modernity, Georg Simmel, Walter Benjamin

> […] *the flow of indifferent time break[s] up into tenses.*
>
> Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin, 2006, 10

Czas zawarty w rzeczach; ruina jako uobecnienie trzech wymiarów historii

Na pierwszy rzut oka związek ruiny z problemem czasu jest jednoznaczny: ruina to artefakt przeszłości. Jako ślad tego, co minęło, utwierdza nas w percepcji czasu jako nurtu płynącego niepowstrzymanie i nieodwracalnie od tego, co było, ku temu, co nastąpi. Celem niniejszego tekstu jest wykazanie, że ruina, rozumiana tu szeroko: od niszczejącej budowli po gruzy, fragmenty i resztki, ucieleśnia w zależności od kontekstu dużo bardziej skomplikowane struktury czasowe, a przede wszystkim: że ruina to w perspektywie "długiego trwania" wręcz jeden z najważniejszych artefaktów generowania czasu historycznego. Odwołam się do tezy Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, twierdzącego wbrew Immanuelowi Kantowi, że czas historyczny nie jest aprioryczną abstrakcyjną formą umysłu, ale

ma początek i odnajdujemy go w przedmiotach. Być może to właśnie obecność (i towarzysząca jej refleksja) ruin w danej kulturze stanowi istotny warunek ukonstytuowania się świadomości historii – w odróżnieniu od czasu mierzonego rytmami natury lub czasu mitu, będącego matrycą cyklicznie uaktualnianego pierwotnego początku, który kategorii przeszłości, teraźniejszości i przyszłości nie generuje[1].

Fenomen ruiny rozpatrywany jest zazwyczaj w ramach ikonografii, historii motywów i idei lub de facto jako część fenomenologii i historii emocji[2]. O tym, że bardzo liczne prace na temat ruiny sytuują się – najczęściej nie artykułując tego wprost – w tym obszarze, świadczy słownictwo opisujące nastroje i odczucia towarzyszące obcowaniu z ruinami w różnych epokach. Są to najczęściej: nostalgia, refleksja nad przemijalnością, fascynacja, zaduma, wzniosłość, groza. Kevin Bücking w swojej niedawno opublikowanej monografii o filozoficznej estetyce ruiny trafnie sięgnął zatem po kategorie atmosfery i aury, charakteryzując recepcję tego typu artefaktów[3]. Sformułowania dotyczące czasu pojawiają się w studiach nad ruiną właśnie przy okazji reflektowania towarzyszących spotkaniom z ruinami emocji i pozostają w służbie tych drugich. Być może przyczyną jest fakt, że mówienie o czasie jako o właściwości przedmiotów nie jest oczywiste.

U progu nowoczesności Immanuel Kant dokonał przewrotu kopernikańskiego w teorii poznania, postulując, że czas i przestrzeń nie są atrybutami przedmiotów świata zewnętrznego, lecz stanowią jako formy umysłu kategorie transcendentalnej estetyki. Kopernikańska rewolucja poznania dokonana przez Kanta była odpowiedzią na rewolucję naukową, jaką przyniosły ze sobą racjonalizm i oświecenie, na narodziny i imponującą karierę nauk przyrodniczych opartych na matematycznej metodologii i naukach eksperymentalnych. Nauki te emancypowały się szybko od tradycyjnych metafizycznych podstaw wiedzy[4]. Czas i przestrzeń jako

1. Hartmut Böhme, "Die Ästhetik der Ruinen", w: *Der Schein des Schönen*, red. Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Göttingen: Steidl, 1989), 287.

2. Dobrym wprowadzeniem w tę stosunkowo nową dyscyplinę historii jest np. Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa, Peter N. Stearns, *The Routledge History of Emotions in the Modern World* (London: Routledge, 2020).

3. Kevin Bücking, *Ruinen-Ästhetik. Über die Spuren der Zeit im Raum der Gegenwart* (Bielefeld: transcript, 2023), 15. Czytamy tam: Ruiny to "[p]rzedmioty w przestrzeni, posiadające aurę i generujące różnorodne atmosfery odczuwalne zmysłowo i cieleśnie". (Przekłady w artykule są moje własne, o ile nie podano inaczej. Również wszystkie wyróżnienia w cytatach pochodzą z oryginałów, o ile nie zaznaczono inaczej). Badania nad atmosferą jako pojęciem z zakresu nauk społecznych, wyrażającym ucieleśnienie i jednocześnie intersubiektywność emocji, rozwijają się ostatnio dynamicznie w związku z recepcją studiów fenomenologa Hermanna Schmitza.

4. Daniel Garber, "Physics and Foundations", w: *The Cambridge History of Science*, red. Katharine Park, Lorraine Daston (Cambridge: CUP, 2006), tom 3, 68.

aprioryczne formy naoczności cechują zdaniem Kanta podmiot i są warunkami doświadczenia i poznania.

Kantowska rewolucja szybko została uznana za kluczowy kamień milowy w filozofii, ale równie szybko wzbudziła też głosy polemiczne. W rozpoczętym w roku 1811 i nigdy nie sfinalizowanym, wielokrotnie podejmowanym na nowo studium *Światowieki* [Weltalter] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling krytykował gruntownie Kantowskie ujęcie czasu jako redukcjonistyczne. Czas, jakim operuje Kant, to abstrakcyjny, jednokierunkowy, jednostajny liniowy czas matematyczny, bezjakościowy, składający się z nieskończonej liczby punktów na osi, po której przesuwa się nieustannie "teraz". Nie nadaje się on do ugruntowania historii i wielu rodzajów ludzkiego doświadczenia. Sporowi Schellinga z Kantem poświęcił interesującą książkę Peter Neumann, podsumowując stanowisko tego pierwszego następująco: "O ile Kant dokonał przesunięcia przestrzeni i czasu w sferę podmiotu i określił je czystymi formami zmysłowego postrzegania, teraz oto mają one ponownie być zawarte w samych rzeczach"[5]. Mało tego, czas jest nie tylko w rzeczach, lecz każda rzecz ma swój sobie właściwy czas:

> Zaczynającego się czasu nie można mianowicie myśleć jako zewnętrznego wobec rzeczy albo świata [...]. Nie tylko ta albo tamta rzecz, na przykład to ciało niebieskie lub ta organiczna roślina; wszystko bez wyjątku ma swój czas w samym sobie[6].

Neumann nie opowiada się za żadną ze stron, lecz trafnie stwierdza, że ów spór o czas odsłania konflikt leżący u samych podstaw nowoczesności. Czas Kanta to czas miary i liczby, nauki, techniki, fabryki i zegarów, rozkładów jazdy, terminarzy i pracy na akord: zobiektywizowany przez coraz precyzyjniejsze czasomierze. W wysoko zorganizowanych społeczeństwach współczesnych ów czas zarządza wielkimi obszarami życia. Obok istnieje jednak jeszcze wiele innych czasów: czas (różnych) historii, czas pamięci i antycypowania przyszłości, czas doświadczenia i nudy, czas pusty i pełny, czas jednostek, grup, generacji i społeczeństw. Neumann nazywa to "wielopostaciowością [Pluriformität] tego, co historycznie doświadczalne"[7]. Jest ona zarówno źródłem wolności, jak i sprzeczności trawiących nowoczesnych ludzi. Notabene, jeśli spojrzymy z tej perspektywy na współczesną humanistykę, nie będziemy zaskoczeni, skoro okaże się, że w ogromnej mierze zajmuje się ona właśnie reżimami czasu. Niczym innym są rozpowszechnione

5. Peter Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte. Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage nach der Zeit bei Kant* (Freiburg: Karl Alber, 2019), 1.

6. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Światowieki. Ułamek z roku 1811", przeł. Wawrzyniec Rymkiewicz, *Kronos: Metafizyka, Kultura, Religia* 45, nr 2 (2018), 25.

7. Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte*, 231.

w wymiarze globalnym badania nad pamięcią, pamięcią kulturową, postpamięcią, traumą, upamiętnieniem, widmontologią i innymi odmianami tego paradygmatu. Od mniej więcej końca XX wieku prężnie rozwijają się badania nad przyszłością, tzw. *future studies*[8]. A niektórzy literaturoznawcy twierdzą, że literatura współczesna, a także świadomość zbiorowa jako taka, jest wręcz uwięziona w teraźniejszości[9]. Nie da się tych badań sprowadzić do prostej analizy tego, co na osi czasu minęło lub tego, co nadejdzie. Współczesna humanistyka uświadamia jednym słowem, że bynajmniej nie żyjemy w czasie płynącym liniowo i jednokierunkowo.

Twierdzenie, że czas jest w rzeczach, nie oznacza oczywiście anulowania rewolucji Kanta i powrotu do naiwnego naturalizmu ze strony Schellinga. Zastanawia się on natomiast nad warunkami możliwości zaistnienia historii. Analizuje między innymi Biblię i mitologię, zwłaszcza *Teogonię* Hezjoda, szukając w mitologicznych przekazach wskazówek dla ukrytych struktur genealogii historycznego czasu. Generatywna rola przypada tu cezurze. Może nią być jakieś uznane za znaczące wydarzenie:

> Początek wyłania się […] – jak w wielu mitach o stworzeniu – z *połączenia poprzez podział* [Verbindung durch Trennung]. […] W przeciwieństwie do czasu pozbawionego początku […], wskutek cezury wyłania się oto czas sukcesywny, ponieważ dzięki niej to, co przeszłe, ustanawia się *jako* przeszłe. […] Tutaj zdaniem Schellinga odnajdujemy "prawdziwy" początek: Czas różnicuje się w jego trzy historyczne wymiary przeszłość, teraźniejszość i przyszłość[10].

Czas historyczny nie jest czymś danym; jedynym czasem, jaki nieredukowalnie istnieje, jest doświadczane przez nas zmysłowo realne, naturalne przemijanie, które jest warunkiem istnienia wszystkich rzeczy. Jeśli następuje cezura, ingeruje ona w indyferentne i niereflektowane przemijanie i wyznacza moment jakościowy, a tym samym uhistorycznienie [Vergeschichtlichung][11]. Nie jest to proces jednorazowy. Historia jako doświadczany jakościowo niejednorodny czas rozpięty między przeszłością, teraźniejszością i tym, co przyszłe, wciąż się odnawia wraz z nowymi cezurami i początkami.

---

8. Zob. Barbara Adam, Chris Groves, *Future Matters. Action, Knowledge, Ethics* (Leiden: Brill, 2007); *Handbook of Anticipation. Theoretical and Applied Aspects of the Use of Future in Decision Making*, red. Roberto Poli (Cham: Springer, 2019). Wbrew tytułowi kompendium jest bardzo obszerne i bynajmniej nie ogranicza się do studiów nad podejmowaniem decyzji.

9. Zob. Carolin Amlinger, "Soviel Gegenwart war selten", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 97, nr 4 (2023), 887–899.

10. Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte*, 91, 111.

11. Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte*, 111.

Jeśli warunkiem narodzenia się historii jest cezura, to okazuje się, że ruina ten warunek spełnia. Hartmut Böhme na marginesie rozważań o estetycznych jakościach ruiny zauważył: "Estetyka ruiny to […] szczególny rodzaj doświadczania czasu: Spojrzenie, syntetyzujące morze gruzów w krajobraz ruin, jest uchwyconym momentem pomiędzy nie minioną przeszłością i już obecną przyszłością"[12]. Ruina w świetle tej obserwacji okazuje się być unaocznionym materialnie i przetłumaczonym na kategorie przestrzenne momentem inscenizującym cezurę generującą świadomość czasu historycznego. Kontemplujący ruinę widzi jednocześnie przed sobą trzy jego wymiary: rekonstruuje wygląd budowli w przeszłości i antycypuje jego przyszłość, zaznaczającą się już za pomocą dekompletacji, erozji i zniszczenia.

W kolejnych krokach odniosę Schellingiańską figurę cezury jako genealogii czasu historycznego w kombinacji z niezależnie od Schellinga dokonaną obserwacją Böhmego do dwóch przykładów: eseju Georga Simmla pt. *Ruina. Próba estetyczna* oraz do *Pasaży* Waltera Benjamina.

Ruina jako korekta postępu "ducha": Georg Simmel

W roku 1907 niemiecki filozof kultury i ojciec założyciel socjologii Georg Simmel (1858–1918) opublikował krótki esej zatytułowany *Ruina. Próba estetyczna*[13]. Od tamtej pory do dzisiaj żaden w zasadzie artykuł naukowy poświęcony ruinie nie może się obyć bez zacytowania tego liczącego sobie już ponad sto lat tekstu i nic nie wskazuje na to, aby wraz z nowego rodzaju podejściami badawczymi miał on stracić na aktualności. Podejmę tutaj próbę umieszczenia go nie tyle w obszarze estetyki, ile w ramach naszkicowanego powyżej pytania o generowanie historii. Analiza fenomenologiczna Simmla ma za przedmiot ruinę w znaczeniu najbardziej klasycznym, czyli popadającą w ruinę budowlę. Nie jest poświęcona żadnej istniejącej ruinie, traktuje ogólnie o cechach konstytutywnych takiego obiektu. Simmel wychodzi od tezy o antagonizmie ludzkiego twórczego ducha oraz sił natury. Nienaruszona budowla jest obrazem równowagi między kulturotwórczą pracą ludzkich rąk i umysłów, zmaterializowaną w architektonicznej formie wznoszącej, a fizykalną siłą ciążenia. Efekt równowagi sił jest zobiektywizowany zmysłowo jako integralny element sylwetki każdego budynku. Sytuacja zmienia się wraz z chwilą, kiedy zaczyna on popadać w ruinę. Natura zyskuje przewagę. Ślady postępującej entropii i erozji nadają budowli specyficzne i nowe jakości estetyczne, jakich nie posiadała ona w stanie użytkowalności i integralności. "Budowlę wydźwignęła w górę ludzka wola, o jej obecnym wyglądzie decyduje

12. Böhme, *Die Ästhetik der Ruinen*, 288.

13. Georg Simmel, "Ruina. Próba estetyczna", w: *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008), 169–177.

mechaniczna, ciągnąca w dół, rozkładająca i burząca potęga natury"[14]. Siły formujące elementy dzikiego krajobrazu zaczynają nadawać kształt obiektowi, który wyszedł spod ludzkiej ręki.

> Inaczej mówiąc, urok ruiny polega na tym, że dzieło ludzkie odbierane jest jak twór czysto naturalny. Mury poddane zostały działaniu tych samych sił, które powodując procesy wegetacji, erozję, wietrzenie, zapadanie się skał, nadają kształt górom[15].

Ruina oddająca naturze sprawczość tchnie w oczach kontemplującego szczególnym spokojem. Simmel jako pierwszy socjolog interpretował w duchu, jak byśmy to dzisiaj określili, psychologii społecznej, kulturę dojrzałego mieszczańskiego kapitalizmu belle époque, jej gospodarkę cyrkulacji kapitału unifikującego przedmioty do świata towarów, wzrastającą dyferencjację społeczną i specjalizację. Pisał o mentalności mieszkańców wielkich miast[16]. Mimo że esej o ruinie nie odnosi się do tych zjawisk wprost, a Simmel czyni jedynie wzmiankę o tym, że pod postacią ruiny odnajduje swoje odbicie "bogata i wielostronna kultura"[17], jednak, mając na uwadze całokształt jego badań, można te procesy jako tło eseju dopowiedzieć. Fascynacja procesem powolnej erozji jest najbardziej zrozumiała na tle cywilizacji szczególnie wartościującej aktywność, przyspieszenie i rozwój, a atrakcyjność przyzwolenia, by siły natury rzeźbiły formy materialne stworzone przez człowieka wzrasta, kiedy mamy do czynienia z sytuacją, gdy coraz trudnej znaleźć czysto "naturalny" element krajobrazu.

Jak to wszystko ma się do problemu czasu historycznego? Tu najbardziej interesujący będzie inny fragment eseju Simmla, w którym odnosi się on do tego zagadnienia bezpośrednio. Spokój, jakim emanuje ruina, związany jest z jej "przeszłościowym charakterem" [Vergangenheitscharakter][18]. Simmel nie ma przy tym na myśli np. faktu, że budowla wybudowana została w jakimś historycznym już stylu, lecz to, że "bezpośrednio naoczna obecność mówi, że tu kiedyś mieszkało życie, z całym swoim bogactwem"[19]. Polska tłumaczka oddała tu poprzez "obecność" niemieckie słowo "Gegenwart", które znaczy także "współczesność" i "teraźniejszość". W sposób naoczny przeszłość dana jest w kształcie ruiny *jako* miniona. "Ruina stanowi obecną, teraźniejszą formę przeszłego życia, nie treści albo resztek życia, ale jego przeszłości, przemijalności. […] Przeszłość ze swymi

14. Simmel, *Ruina*, 172.
15. Simmel, *Ruina*, 171.
16. Georg Simmel, "Mentalność mieszkańców wielkich miast", w: *Most i drzwi*, 114–134.
17. Simmel, *Ruina*, 176. W oryginale jest właściwie "dojrzała [reif] i wielostronna kultura".
18. Simmel, *Ruina*, 175.
19. Simmel, *Ruina*, 175.

losami i odmianami skupia się oto w punkcie estetycznie naocznej teraźniejszości"[20]. W eseju Simmla zwraca uwagę brak klarownie identyfikowalnej kategorii przyszłości, natomiast przeszłość przedstawia się patrzącemu jako wreszcie pogodzona ze współczesnością. Charakterystyczne jest sięgnięcie tu po bardzo specyficzny model ruiny niszczejącej wskutek działania sił natury, a brak zainteresowania np. budowlami zniszczonymi wskutek działań ludzkich. Efektem prowadzonego przez Simmla dyskursu jest transcendowanie inscenizacji przeszłości jako zwycięskiego pochodu ducha[21]. Opis ruiny świadczącej o niszczycielskiej intencji człowieka skutkowałby obrazem historii jako produktu czysto ludzkiego. Tu natomiast przeszłość nie tylko zlewa się z porządkiem naturalnym i pozaludzkim, lecz także przekracza porządek natury ożywionej. Punktem wyjścia analiz Simmla jest, przypomnijmy, dojrzała technologicznie kapitalistyczna cywilizacja europejska końca XIX wieku. Wizja historii, jaką znajdziemy w tle eseju, jest aktywistyczna i zdobywcza; historia tworzona jest przez ludzką wolę, podporządkowującą sobie naturę. Sytuując się wobec takiego porządku dziejów cezura, jaką wyznacza ruina, zyskuje jako "połączenie poprzez podział" szczególny sens. Natura nieożywiona, biorąca w posiadanie materię, której ludzka wola uprzednio nadała pożądany przez siebie kształt, zaznacza radykalną przerwę w indyferentnym kontinuum pochodu ducha. Przeszłość nie jest już po prostu wcześniejszą, mniej zaawansowaną fazą tego, co teraz, ale wskutek otwarcia się na mechanikę natury włącza byłość w teraźniejszość na zasadzie rezygnacji z opowieści o hegemonii woli. Tym samym wszystko to, co zostało wyrzucone poza bieg dziejów, może się na powrót odnaleźć w historii i uobecnić tym samym w teraźniejszości. Sięgając po współczesne pojęcia, można powiedzieć, że kontemplacja ruiny obiecuje inną historię, która jest w stanie transcendować antropocentryzm i biologiczne życie w ogóle. Taka jest obietnica, jaką według analizy Simmla człowiek nowoczesności chce odnaleźć patrząc na ruiny.

Fenomenologia "odpadków historii": Walter Benjamin

Początki estetyki ruin w literaturze przedmiotu często łączy się z rokiem 1337 i z Petrarką, opisującym swój spacer po Forum Romanum. Ursula Hennigfeld, pisząc o Petrarce, określa ruinę zupełnie w duchu rozważań Schellinga "progiem czasu" [Zeitschwelle][22]. W renesansie zainteresowanie tym toposem wiąże się

20. Simmel, *Ruina*, 175.

21. W eseju Simmla można dość łatwo doszukać się nawiązań do Hegla.

22. Ursula Hennigfeld, *Der ruinierte Körper: Petrarkische Sonette in transkultureller Perspektive* (Würzburg: Koenigshausen & Neumann, 2008), 251. Por. Giulia Lombardi, *Metamorphosen der Ruine*, 5.

z recepcją antyku. Ruiny obecne w sztuce tego czasu są bardzo charakterystyczne: to ruiny pałaców, reprezentacyjnych budowli starożytnych, operujące estetyką wzniosłości. W centrum tej świadomości historycznej znalazła się problematyka reprezentacji wielkości, a ruiny Rzymu świadczyły, bardziej nawet niż o przemijaniu, o ponadczasowości dziedzictwa antycznego, które – mimo że jego świat przeminął – pozostało w formie świadectw i zapisów wiecznie aktualne[23]. Barokowa ruina inscenizowała jako materializacja *memento mori* kontrast między przeszłością a chwilą obecną[24]. Fascynację ruinami żywili zarówno klasycy, jak romantycy[25].

Dla okresu od mniej więcej połowy XVIII do połowy XIX wieku Reinhart Koselleck ukuł nazwę "czasu siodła" [Sattelzeit], aby zebrać za pomocą jednego pojęcia w spójny obraz przemiany charakteryzujące początek nowoczesności, takie jak szybki awans nowych grup społecznych spoza arystokracji, społeczeństwo mieszczańskie, rewolucja przemysłowa, rozwój demografii, a także przyśpieszenie i uczasowienie zjawisk społecznych[26]. Czas społeczny, jak i indywidualny przyspiesza, co Koselleck określił mianem pogłębiającej się różnicy między horyzontem oczekiwań a przestrzenią dotychczasowych doświadczeń[27]. Na ten okres przypada omawiana kontrowersja na temat czasu między Kantem a Schellingiem.

W obliczu procesów sekularyzacji i poddaniem znacznych zasobów czasu społeczeństw rygorom ekonomizacji zmienia się, jak się wydaje, semantyka temporalna ruiny, ponieważ zmienia się układ współrzędnych, na którego tle ruina jest percypowana. Ruiny w znaczeniu klasycznym, takie jak przez stulecia zapełniały malarstwo i beletrystykę, należą do domeny czasu wolnego, zwiedza się je podczas wycieczek, po których zostają przyjemne wspomnienia i fotografie. Obcowanie z nimi nie pozostawia raczej trwałych, istotnych doświadczeń, zapomina się o nich jak o innych rozrywkach wolnego czasu. Współczesne ruiny, które budzą głębokie zainteresowanie, są raczej innego rodzaju; to artefakty, nie tylko budynki, które zostały zepchnięte na margines. Dzielą tę cechę z odpadkami, gruzami, resztkami i śmieciami. W epoce rynku, jak można wywnioskować, przeglądając literaturę przedmiotu, na pierwszy plan wysuwa się materializująca

23. Böhme, *Die Ästhetik der Ruinen*.

24. Giulia Lombardi, Simona Oberto, Paul Strohmaier, "Metamorphosen der Ruine", w: *Ästhetik und Poetik der Ruinen. Rekonstruktion – Imagination- Gedächtnis*, red. Giulia Lombardi, Simona Oberto, Paul Strohmaier (Berlin: De Gruyter, 2022), 5.

25. Zob. Theodore Ziolkowski, "Ruminations on Ruins: Classical versus Romantic", *The German Quarterly* 89, nr 3 (2016), 265–281.

26. Zob. Reinhart Koselleck, "Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie", przeł. Wojciech Kunicki, w: *Semantyka historyczna*, wybór i oprac. H. Orłowski (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001), 27–50.

27. Zob. Reinhart Koselleck, "'Przestrzeń doświadczenia' i 'horyzont oczekiwań' – dwie kategorie historyczne", przeł. Wojciech Kunicki, w: *Semantyka historyczna*, 357–386.

się w ruinie opozycja do użyteczności i praktyczności. Ponieważ rygorowi użyteczności i dobrego zagospodarowania podlega we współczesnym społeczeństwie także, a może nawet przede wszystkim, czas, można zaryzykować tezę, że fascynacja współczesnymi ruinami, takimi jak różnego rodzaju opuszczone miejsca i przedmioty – *lost places* – skrywa w sobie tęsknotę za generowaniem czasu, który może być tracony, niespieniężony, nieukierunkowany teleologicznie na wyznaczony cel. Także estetyka tych ruin jest inna. Brak im klasycznej wartości zabytków. Frank Schmitz i Joachim Otto Habeck ujmują to następująco:

> Współczesne ruiny wydają się brzydkie, brudne i w jakiś sposób zawstydzające dla wielu obserwatorów, są postrzegane jako oznaka społecznego i materialnego nieładu, a nawet nieczystości; z drugiej strony ruinom historycznym przypisuje się wartość estetyczną, a nawet moralnie budującą. Budynki, które niedawno popadły w ruinę lub uległy zniszczeniu, mają status jeszcze nie-ruin: materia w niewłaściwym miejscu w niewłaściwym czasie, gdzieś pomiędzy odpadami a dziedzictwem kulturowym[28].

Rzecz, która popada w ruinę, została z jakiegoś powodu uznana za już nieprzydatną. Wypada z obiegu. Rzeczy zepsute, uszkodzone i w związku z tym zmarginalizowane, złożone do piwnicy lub do najdalszego zakamarka archiwum i zapomniane, przybierają formy resztek, gruzów, odłamków, pozostałości. Cechuje je fragmentaryzacja. Są wykluczone z materialnych i symbolicznych kontekstów, w jakich funkcjonowały przedtem. Walter Benjamin (1892–1040), obok Georga Simmla filozof kultury bardzo często przywoływany przy okazji tematu kulturowych marginaliów, był zapewne jednym z pierwszych, który tak rozumianym ruinom poświęcił systematyczne studia i nadał im bardzo ambitną intelektualnie formę. Mam na myśli przede wszystkim nieukończoną przez Benjamina z powodu jego tragicznej przedwczesnej śmierci, ogromnie szeroko zakrojoną pracę o "Paryżu, stolicy XIX wieku"[29], znaną pod roboczym tytułem *Pasaże*. Benjamin zajmuje się historią Paryża będącego w wieku dziewiętnastym metropolią-awangardą epoki mieszczańskiej dojrzałego klasycznego kapitalizmu – przewodnikiem po niej jest poeta Baudelaire. Filozofa interesują początki pasaży handlowych, budownictwo z nowych materiałów szkła i stali, wprowadzenie sztucznego oświetlenia, wówczas gazowego, czas, kiedy wielkie miasto staje się przestrzenią cyrkulacji towarów.

---

28. Frank Schmitz, Joachim Otto Habeck, "Ruinen und Lost Places. Konturen eines transdisziplinären Forschungsfelds", w: *Ruinen und vergessene Orte*, red. Frank Schmitz, Joachim Otto Habeck (Bielefeld: transcript, 2023), 19.

29. "Paryż, stolica XIX wieku" to tytuł eseju Benjamina z roku 1935, należącego do kompleksu tematycznego o paryskich pasażach. (Walter Benjamin, *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005), 34–45).

Pierwsze pasaże powstały dzięki położeniu szklanego dachu nad miejską ulicą, w związku z tym zaistniała przestrzeń niezależnie od kaprysów pogody umożliwiająca spacery, podziwianie wystaw i oczywiście robienie zakupów. Ponieważ czas interesujący Benjamina przetrwał w śladach, ruinach i resztkach, wiąże się z tym problem metodologiczny. Manuskrypty *Pasaży* dają wgląd w to, z jakim trudem Benjamin usiłował uporać się z masami materiału (głównie cytatów) i nadać im taki porządek, aby z interakcji między nimi wyłoniły się znaczenia.

Natalie Lozinski-Veach, podejmująca temat odpadków i tandety u Brunona Schulza i interpretująca te motywy, odwołując się do filozofii języka i teorii przekładu autorstwa Benjamina, podkreśla szansę, jaką paradoksalnie w ich oczach stwarza fragmentaryzacja i marginalizacja: ponieważ zostały wzgardzone, odpadki mogą zostać ułożone w nowe, nieoczekiwane konstelacje, i w ten sposób "uwolnić ulotną, lecz rewolucyjną energię, którą mogą w sobie zawierać"[30]. Obu pisarzy łączy między innymi fascynacja reklamą XIX-wieczną, nie przypadkiem dlatego, że są to "teksty, które straciły swoją praktyczne zastosowanie i zachwalają towary już nie istniejące"[31]. Jeden z twórców szkoły psychologii Gestalt Karl Duncker (1903–1940), współczesny Schulza i Benjamina, udowodnił w latach trzydziestych XX wieku w słynnym eksperymencie ze świecą, że mózg ludzki ma skłonność do sztywnego definiowania funkcjonalności przedmiotów na podstawie zwyczajowych praktycznych i powtarzalnych schematów obchodzenia się z nimi. Zapałki, pudełko pinezek i świeca, bohaterowie eksperymentu Dunckera, traktowane były przez większość uczestników testu zgodnie z ich zwykłym przeznaczeniem, podczas gdy rozwiązanie problemu wymagało wykorzystania ich w niekonwencjonalny sposób. "Fiksacja funkcjonalna", jak określa się w psychologii problem dostrzeżony przez Dunckera, każe dostrzegać w rzeczach to, do czego zazwyczaj służą, i utrudnia odkrycie w nich nieoczekiwanych potencjałów i zastosowań[32]. W przypadku Benjamina stosunek do przedmiotów codziennych wykluczonych z ich praktycznych kontekstów obrazują między innymi miniatury prozatorskie składające się na cykl *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*[33] lub eseje o zabawkach dziecięcych. Na marginesie interpretacji filozofii czasu Schellinga, przywołany już Peter Neumann wzmiankuje pokrewieństwo filozofa z Benjaminem w aspekcie genealogii historii właśnie w kontekście odpadków. Benjamin pisze *Pasaże*, swoją historię cywilizacji XIX wieku, w opozycji do historii akademickiej, posługującej się kategoriami znaczących wydarzeń i wpływowych

30. Natalie Lozinski-Veach, "Decompositions: Inheriting Trash with Walter Benjamin and Bruno Schulz", *MLN* 133, nr 3 (2018), 766.

31. Lozinski-Veach, *Decompositions*, 766.

32. Karl Duncker, *Zur Psychologie des produktiven Denkens* (Berlin: Verlag Julius Springer, 1935).

33. Walter Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2010).

aktorów i której metodologiczne problemy w dużej mierze polegały na tym, jak odróżnić istotne od mniej istotnego i wykluczyć to drugie. Natomiast

> [w] swoim finalnym apelu […] "genealogia czasu" Schellinga zbiega się […] z krytycznym spojrzeniem na historię Waltera Benjamina, który stara się ocalić znaczenie tego, co odrzucone, codzienne, zaniedbane: Historia od zawsze karmi się tym, co niezrealizowane, niespełnione, pozostałością niemożliwą do uchwycenia[34].

Staroświeckość jako problematyczna forma przeszłości

W związku z twórczością Benjamina temat ruiny jest podejmowany często, przede wszystkim w kontekście wydanej w 1928 roku książki *Ursprung des deutschen Trauerspiels*[35], mającej być pierwotnie habilitacją na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem; ze starania się o stopień Benjamin zrezygnował po dowiedzeniu się, że praca nie zyskała uznania recenzentów. Głównym terminem interpretacyjnym studium jest alegoria, którą Benjamin przeciwstawia symbolowi. Zazwyczaj uważa się, że podstawowym kryterium tego rozróżnienia jest sposób konstruowania znaczenia: w przypadku symbolu mamy do czynienia z wieloznacznością nieprzekładalną na język pojęć, alegoria natomiast łączy element obrazowy na sposób konwencjonalny z przypisaną mu ideą. Susan Buck-Morss zwraca jednak słusznie uwagę na to, iż właściwym kryterium interesującym Benjamina jest różna percepcja czasu w obu przypadkach:

> W alegorii historia jawi się jako natura w stanie rozkładu lub w formie ruin, a czas znajduje się w trybie retrospektywnej kontemplacji. W symbolu jednak czas wkracza jako bezpośrednia teraźniejszość, [...] w której to, co empiryczne i transcendentalne, wydaje się łączyć na krótką chwilę w ulotną naturalną formę[36].

O ile zatem symbol anihiluje czas historyczny, zastępując go mistycznym przeżyciem chwili będącej jednocześnie wiecznością, alegoria operująca obrazami i znaczeniami, mozolnie przypisywanym sobie wzajemnie w procesie semiozy, jest figurą refleksyjną, cechuje ją wysoka świadomość przeszłości jako nie tylko minionej, ile już niedostępnej bezpośrednio; przeszłość trzeba każdorazowo

34. Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte*, 92.

35. Berlin: Rowohlt. Przekład polski: Walter Benjamin, *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, przeł. Andrzej Kopacki, posł. Adam Lipszyc (Warszawa: Sic!, 2013).

36. Susan Buck-Morss, *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000), 207.

i zawsze w sposób obarczony niedostatkami rekonstruować z ruin i resztek, po części już tak głęboko zapomnianych, że osuwających się w porządek pozaludzki, porządek natury. Z książki o baroku pochodzi znane i często cytowane zdanie: "Alegorie są tym w królestwie myśli, czym ruiny w świecie rzeczy"[37]. Ruina jest zatem dla Benjamina ucieleśnieniem świadomości historycznej: odczytujący alegorie nie szuka zatracenia się w przeżyciu, ale punkt wyjścia jego postawy stanowi głęboka świadomość cezury między przeszłością a chwilą obecną. Przeszłość i teraźniejszość mogą zostać złączone w kontinuum historii tylko poprzez uprzednią refleksję zaistnienia cezury: są połączone wskutek poprzedzającego je podziału, a cezura nie jest w alegorii anihilowana, lecz wyartykułowana: jako konwencjonalność i przygodność więzi między obrazem i ideą. Analityczne spojrzenie czytelnika składającego "odpadki" historii[38] w alegorie, aby przemówiły znaczeniem, Benjamin przejął jako postawę metodologiczną i epistemologiczną w *Pasażach*, aplikując ją do fantasmagorycznego świata towarów w kosmosie wielkiej metropolii, gdzie znaczeniem przedmiotu jest jego cena.

Programowe spojrzenie na kosmos XIX-wiecznego Paryża jako na krajobraz ruin Benjamin artykułuje niejednokrotnie wprost. Przytoczmy jeden z tych autoteoretycznych fragmentów:

> Balzac jako pierwszy mówił o ruinach burżuazji, ale dopiero realizm kierował na nie uważny wzrok. Rozwój sił wytwórczych obrócił w perzynę wyśnione ideały poprzedniego stulecia, jeszcze zanim rozpadły się symbolizujące je pomniki. Rozwój ten doprowadził w dziewiętnastym wieku do oderwania się form plastycznych od sztuki, podobnie jak w wieku szesnastym nauki uwolniły się od filozofii. Początkiem jest tu przemiana architektury w konstrukcję inżynierską. Dalej idzie odwzorowywanie natury przez fotografię. Twórczość inspirowana fantazją gotuje się do przyjęcia funkcji praktycznej jako grafika reklamowa. Poezja poddaje się montażowi w felietonie. Wszystkie te produkty lada moment wejdą na rynek jako towary. Jeszcze jednak stoją na progu, wahają się. Z tego okresu pochodzą pasaże i wnętrza, hale wystawowe i panoramy. To przeżytki świata snu. Zużytkowanie elementów onirycznych przy przebudzeniu jest wzorcowym przypadkiem myślenia dialektycznego. Stąd myślenie to jest organem historycznego przebudzenia. Każda epoka nie tylko śni następną, ale też śniąc, pcha ją ku przebudzeniu. Nosi w sobie własny koniec i urzeczywistnia go, jak uczył już Hegel, w sposób chytry. Z nadejściem kryzysu gospodarki towarowej zaczynamy widzieć ruiny w pomnikach burżuazji, zanim jeszcze się one rozpadły[39].

37. Benjamin, *Źródła dramatu*, 234. Na temat alegorii w twórczości Benjamina zob. wyczerpujący artykuł Burkhardta Lindnera "Allegorie", w: *Benjamins Begriffe*, red. Michael Opitz, Erdmut Wizisla (Frankfurt–Main: Suhrkamp 2000), tom 1, 50–94.

38. Benjamin, *Pasaże*, 506.

39. Benjamin, *Pasaże*, 45.

Teren dla interpretatora jest, by tak rzec, przygotowany już przez sam proces historyczny, będący przede wszystkim immanentną dynamiką rozwoju technologii ("środków produkcji"). Jednak zmiana dokonująca się w kulturze materialnej, a także procesy rynkowe, nie oznaczają jeszcze, że towarzyszy im podmiotowa świadomość historii. Wręcz przeciwnie, na niezliczonych cytatach Benjamin dowodzi, że epoka mieszczańskiego dojrzałego kapitalizmu zlikwidowała historię, zastępując ją mitycznym wiecznym powrotem tego samego, objawiającym się w nieskończonej unifikacji wszelkich przedmiotów do ich ceny w kosmosie rynku i w zaczarowaniu świata operującą obrazami spełnionych snów reklamą. W latach trzydziestych XX wieku, kiedy przebywający na emigracji niemiecko-żydowski intelektualista Benjamin pracował nad *Pasażami,* spędzając długie godziny w paryskiej Bibliothèque Nationale, tamta epoka była jednak już zamknięta, odeszła do przeszłości, dostępna tylko w postaci ruin, które trzeba nierzadko cierpliwie wyszperać w zapomnianych gazetach i książkach. Jednak nawet sam fakt, że przemijający czas "przygotował" pole ruin i gruzów, jakimi z konieczności stają się minione sprzęty, idee i artefakty, także nie oznacza jeszcze automatycznie wygenerowania historii. Pierwszym krokiem jest – jak wiemy z analiz Schellinga – zaistnienie uświadomionej cezury, dzięki której czas stanie się jakościowy, zyska kierunki, jakimi są przeszłość i przyszłość. Ruiny muszą więc zostać dostrzeżone jako ruiny, z faktu tego należy wyciągnąć epistemologiczne i metodologiczne konsekwencje. (Ówczesna) akademicka historiografia zdaniem Benjamina nie sprzyjała takiej postawie, podsuwając hierarchie ważności i schematy narracyjne, a także kierując się pragnieniem uobecnienia przeszłości przed oczyma czytelnika, czyli odwołując się do anihilującego czas historyczny modelu symbolu, a nie refleksyjnej alegorii; takie postępowanie Benjamin zarzucał między innymi Leopoldowi von Rankemu[40].

Spróbuję pokrótce pokazać, w jaki sposób Benjamin wykorzystuje generatywno-historyczny potencjał "odpadków historii" i sięgnę w tym celu po niezauważaną w literaturze przedmiotu kategorię "staroświeckości", względnie "przestarzałości" (Benjamin używa określeń "antiquiert" i "altmodisch"). Kategoria ta wiąże się z bardzo specyficznym i, jak się wydaje, rzadko tematyzowanym rodzajem cezury, polegającej na tym, że dystans między "teraz" a "wówczas" jest bardzo krótki, na tyle jednak długi, aby być wyraźnie dostrzegalny. Właśnie taka jest rozpiętość czasowa dzieląca lata trzydzieste XX wieku od wieku XIX i jest to znacząca już na wstępie różnica w porównaniu z sytuacją, jaką miał Benjamin, gdy pisał książkę o baroku. Jest to okres zbyt krótki, aby mówić o "dawności". Ówczesne

40. Por. Walter Benjamin, "O pojęciu historii", przeł. Krystyna Krzemieniowa, w: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie Hubert Orłowski (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996), 416.

nowinki techniczne stały się anachronizmami, jak fotoplastykon czy panorama, ale rozpoznajemy w nich bez trudu protoplastów późniejszej kultury medialnej. Pierwsze pasaże, awangardę nowoczesnej przestrzeni rozrywkowo-wystawienniczej, można dziś jeszcze zwiedzić w Paryżu: wydają się obecnie wąskie, skromne i obskurne, tłumy klientów przeniosły się dawno gdzie indziej. Niemniej nawet obecnie można w nich zobaczyć "przodka" współczesnych galerii handlowych. Specyficzny rodzaj krótkiego dystansu czasowego między tą epoką a (swoją) współczesnością Benjamin uchwycił za pomocą stwierdzenia:

> Wrażenie czegoś staromodnego powstać może tylko tam, gdzie w jakiś sposób w grę wchodzi najświeższa aktualność. O ile w pasażach kryją się zaczątki architektury nowoczesnej, o tyle wrażenie staroświeckości, jakie wywierają one na ludziach dzisiejszych, ma dokładnie taką samą wymowę jak staroświeckość ojca w oczach syna[41].

Słownik Języka Polskiego definiuje leksem "przestrzały" jako "taki, który wyszedł z użycia, ze zwyczaju, z mody"[42]. Rzeczy przestarzałe nie są wystarczająco stare, aby z samej racji wieku nabrać wartości, nie są zabytkami, ale starociami. Pogardza się nimi, ponieważ nie są już modne i aktualne. Ich marginalizacja względem systemów rynku, mody i użyteczności jest zatem posunięta najdalej jak to możliwe. Benjamin nieprzypadkowo przywołuje jako miarę czasu bliski stopień pokrewieństwa i model konfliktu pokoleń: tylko jedną generację, ojca i syna, których łączy obiektywny czas życia, a dzieli czas subiektywny. Punktem wyjścia jest sytuacja indyferentnej nieciągłości: syn nie chce się przyznać do ojca, ponieważ ten jest w jego oczach śmieszny. Staroświeckie, niemodne już resztki wczorajszego czasu zostają złożone gdzieś na marginesie, gdzie nie przeszkadzają i tym samym nie stanowią dla współczesności jej własnej historii, którą reflektując, mogłaby poznać swoją genealogię i zrozumieć siebie. Indyferentną nieciągłość Benjamin konceptualizuje, sięgając po analogię z pragmatycznym stosunkiem do marzeń sennych: po przebudzeniu wyrzucamy sen ze świadomości, ponieważ nie daje on wiedzy przydatnej na jawie. Siły oniryczne oddziałują jednak podprogowo i współkształtują teraźniejszość, tyle że nie zdaje ona sobie z tego sprawy. Nieco inaczej zatem niż w schemacie Schellinga stan braku historii diagnozowany przez Benjamina nie polega na jednostajnym upływie czasu bez początku i jakości, ale na cezurze tak chętnie zapomnianej, że wydaje się nie istnieć, ustępując miejsca ogarniającej wszystko hegemonii teraźniejszości. Indyferentność współczesności polega dla Benjamina na tym, że nie jest ona ogniwem żadnej historii rozpiętej

41. Benjamin, *Pasaże*, 98.

42. "Przestarzały", w: Słownik Języka Polskiego PWN, https://sjp.pwn.pl/słowniki/przestarzały.html (10.09.2024).

między trzema Schellingiańskimi kategoriami nacechowanego jakością czasu. Nie jest w stanie nawiązać produktywnego stosunku z przeszłością, ponieważ operuje nie cezurą przeszłości i przyszłości, ale jedynie różnicą między przestarzałością i aktualnością. To, co nie jest już "na czasie", szybko znika za horyzontem zdarzeń. Tym samym niemożliwa jest też twórcza przyszłość, którą zastępuje szybko starzejąca się nowinka. Benjamin staje zatem przed trudnym zadaniem przywrócenia możliwości zaistnienia czasu historycznego. Służy temu analiza wydobytych z zapomnienia "staroświeckich" i bezwartościowych artefaktów. Nie można ich jednak włączyć w nurt historii na zasadzie prostej genealogii, ponieważ ich staroświeckość ewokuje nieredukowalny dystans. Benjamin konstruuje więc, inspirując się częściowo Freudem, taką figurę "połączenia poprzez podział", która opiera się na analogii świadomego przebudzenia ze snu. "Staroświeckie" odpadki nie tracą swojej aury przestarzałej fantasmagorii, ale współczesność może się w nich rozpoznać nie wprost: tak jak przebudzony człowiek rozpoznaje się w swoich snach, poddając je refleksji, a nie zapominając.

Konkluzja

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można zaryzykować stwierdzenie, że (szeroko rozumiana) ruina jest wśród artefaktów kultury rzeczą wyjątkową: trudno znaleźć inny obiekt, który z racji swoich materialnych jakości tak dobrze sprzyjałby tłumaczeniu czasu historycznego jako związku przeszłości, teraźniejszości i przyszłości na zmysłowo uobecniający ów czas język przestrzeni. Zapewne tutaj tkwi zagadka wszechobecności i nieustającej koniunktury, jaką cieszą się ruiny. W ciągu stuleci zmieniał się charakter ruin uważanych za warte namysłu i kulturowej reprezentacji, ale nie znikają one z pola zainteresowania jako takie. W dobie nowoczesności znacząco współtworzą jej heterogeniczny i nielinearny reżim czasowy. Mogą skutecznie prowokować do korekty zautomatyzowanego doświadczenia czasu i do odnawiania przeżycia historii, jednak nie dzieje się to automatycznie: wymaga obdarzonych refleksją odbiorców.

Bibliografia

Adam, Barbara, Chris Groves. *Future matters. Action, Knowledge, Ethics*. Leiden: Brill, 2007.

Amlinger, Carolin. "So viel Gegenwart war selten". *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 97, nr 4 (2023), 887–899.

Barclay, Katie, Sharon Crozier-De Rosa, Peter N. Stearns. *The Routledge History of Emotions in the Modern World*. London: Routledge, 2020.

Buck-Morss, Susan. *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.

Benjamin, Walter. *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2010.

Benjamin, Walter. "O pojęciu historii", przeł. Krystyna Krzemieniowa. W: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. Hubert Orłowski, 413–425. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996.

Benjamin, Walter. *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.

Benjamin, Walter. *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, przeł. Andrzej Kopacki, posł. Adam Lipszyc. Warszawa: Sic!, 2013.

Böhme, Hartmut. "Die Ästhetik der Ruinen". W: *Der Schein des Schönen*, red. Dietmar Kamper, Christoph Wulf, 287–304. Göttingen: Steidl, 1989.

Bücking, Kevin. *Ruinen-Ästhetik. Über die Spuren der Zeit im Raum der Gegenwart*, Bielefeld: transcript, 2023.

Duncker, Karl. *Zur Psychologie des produktiven Denkens,* Berlin: Julius Springer, 1935.

Garber, Daniel. "Physics and Foundations". W: *The Cambridge History of Science*, red. Katharine Park, Lorraine Daston, tom 3, 21–69. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Handbook of Anticipation. Theoretical and Applied Aspects of the Use of Future in Decision Making, red. Roberto Poli. Cham: Springer, 2019.

Hennigfeld, Ursula. *Der ruinierte Körper: Petrarkische Sonette in transkultureller Perspektive*. Würzburg: Koenigshausen & Neumann, 2008.

Koselleck, Reinhart. "Podstawowe pojęcia historii. Wprowadzenie", przeł. Wojciech Kunicki. W: *Semantyka historyczna*, red. Hubert Orłowski, 27–50. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.

Koselleck, Reinhart. "'Przestrzeń doświadczenia' i 'horyzont oczekiwań' – dwie kategorie historyczne", przeł. Wojciech Kunicki. W: *Semantyka historyczna*, red. Hubert Orłowski, 357–386. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.

Lindner, Burkhart. "Allegorie". W: *Benjamins Begriffe*, red. Michael Opitz, Erdmut Wizisla, tom 1, 50–94. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

Lombardi, Giulia, Simona Oberto, Paul Strohmaier. "Metamorphosen der Ruine". W: *Ästhetik und Poetik der Ruinen. Rekonstruktion – Imagination – Gedächtnis*, red. Giulia Lombardi, Simona Oberto, Paul Strohmaier, 1–24. Berlin: De Gruyter, 2022.

Lozinski-Veach, Natalie. "Decompositions: Inheriting Trash with Walter Benjamin and Bruno Schulz". *MLN* 133, nr 3 (2018), 763–792.

Neumann, Peter. *Zeit im Übergang zu Geschichte. Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage nach der Zeit bei Kant*. Freiburg: Karl Alber, 2019.

"Przestarzały". W: *Słownik Języka Polskiego PWN*. https://sjp.pwn.pl/slowniki/przestarzały.html (10.09.2024)

von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. "Światowieki. Ułamek z roku 1811", przeł. Wawrzyniec Rymkiewicz. *Kronos: Metafizyka, Kultura, Religia* 45, nr 2 (2018), 5–20.

Schmitz, Frank, Joachim Otto Habeck."Ruinen und Lost Places. Konturen eines transdisziplinären Forschungsfelds". W: *Ruinen und vergessene Orte*, red. Frank Schmitz, Joachim Otto Habeck, 9–30. Bielefeld: transcript, 2023.

Simmel, Georg. "Mentalność mieszkańców wielkich miast". W: Georg Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, 114–134. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008.

Simmel, Georg. "Ruina. Próba estetyczna". W: *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, 169–177. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008.

Ziolkowski, Theodore. "Ruminations on Ruins: Classical versus Romantic". *The German Quarterly* 89, nr 3 (2016), 265–281.

Piotr Augustyniak
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Filozofii
https://orcid.org/0000-0003-4822-5607

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.18014

Nowoczesność na ruinach Myken

Modernity on the Ruins of Mycenae

Abstract: The myth of Orestes, developed by Greek tragedians, may be the key to understanding the aporias of the modern world. Mycenae and its contemporary ruins may symbolize, respectively, the moment of the birth of modern subjectivity and the terrifying effects to which led the development of the civilization based on it. Following Adorno and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, this essay attempts to ask about the Greek origins of subjectivity, which was fully revealed in the European Enlightenment and became the basis of modern consumerism, expansive technology and predatory exploitation of nature. The subject of consideration is also an alternative form of subjective individuality, outlined in the myth of Orestes and reaching us from the Mycenaean ruins of the modern world.

Keywords: modernity, Orestes, Frankfurt School, Mycenae

Byłem dziś w Mykenach. Obezwładniające miejsce. Bywałem tu wiele razy w ciągu ostatnich lat. A jednak zawsze, gdy powracam, czuję się przejęty. Dziś szczególnie.

Łagodny wzgórek porośnięty i pofałdowany nieregularnie wijącym się labiryntem ruin. Wciśnięty pomiędzy dwa stożki stromych, ale zmysłowo krągłych zboczy, które przypominają rozchylone kobiece uda. Ich wierzchołki jak zgięte kolana. Wiem, że to dosadne skojarzenie, ale chcę za nim podążyć, bo Mykeny zostały wybrane przez mit na miejsce, w którym narodziła się Europa[1]. To z tego archaicznego, płodnego i mrocznego łona przyszła na świat nasza dumna i szalona cywilizacja. Świat ludzi Zachodu. Nie był to łatwy poród. Raczej doświadczenie graniczne. Spazmy, ból, krew, przerażenie i strach, nienawiść i zemsta. A przede wszystkim krzyk wielkiego pragnienia, uwolnienie żądzy, erupcja ambicji.

1. Proces formowania się nowoczesnej podmiotowości był oczywiście długotrwały i wielowymiarowy. Osadzenie go w mitycznych wydarzeniach, które miały mieć miejsce w Mykenach, pozwala uchwycić zasadniczy sens i wieloznaczność owego procesu.

Aż wreszcie, gdy znaczony losem wstanie dzień,
w komnatach straszne dziecię
na świat przychodzi – dzika, niezwalczona chuć[2].

Co rodzi się wraz z tym krzykiem? Przychodzi na świat podmiot. Indywiduum. Jednostka chcąca żyć, skupiona na swoim trwaniu, walcząca dla siebie o więcej i więcej. Europa, która się tutaj rodzi, to więc od razu nasza Europa. Oświecenie i nowoczesność już tu są, niepokojąco fosforyzują w mrocznych głębinach przeszłości. Przedziwna myśl, straszna intuicja.

Tym bardziej przedziwna to myśl i straszliwa, że mit sprowadza do Myken Orestesa. Sprowadza go, aby zabił swą matkę Klitajmestrę. Tę, w której wraz z zabójstwem powracającego spod Troi Agamemnona, jej męża oraz ojca Orestesa, nowoczesna, podmiotowa inteligencja, żądza i ambicja, połączona z erupcją nienawiści, osiąga swój pierwszy szczyt. Urzeczywistnia się po raz pierwszy w ten sam sposób, który potem, na progu nowożytności, Szekspir opisze m.in. w *Makbecie* i *Hamlecie*. Orestes przybywa, zabija i odchodzi. Nie kontynuuje mykeńskiej, nowoczesnej sagi. Kładzie jej kres. Jego czyn jest gestem krytycznej negacji. Jest wejściem w spór z duchem nowoczesności w momencie, kiedy wyłonił się dopiero ze swojego mykeńskiego źródła. Jest czynem wynikającym z oburzenia, ale nie tylko. Również z tęsknoty i potrzeby odnalezienia innego oświecenia. Innej niż nowoczesna formuły podmiotowego istnienia.

* * *

Czy takie stawianie sprawy nie jest gestem nazbyt śmiałym? Czy nie wikła w oczywisty anachronizm? Adorno i Horkheimer zastosowali podobny zabieg w *Dialektyce oświecenia*[3]. Oświecenie nie jest dla nich domeną XVIII wieku. Jest procesem wyłaniania się i formowania europejskiej cywilizacji, trwającym od kresu greckiej archaiczności. Już *Odyseja* jest świadectwem jego początków[4].

2. Ajschylos, *Tragedie*, przeł. Stefan Srebrny (Kraków: Homini, 2005), A 773–775. Tu i dalej cytuję *Oresteję* w tym przekładzie, oznaczając (zamiast stron) części trylogii podanymi niżej skrótami i numerami wersów wedle (podanej również w tej edycji) klasycznej paginacji: A – *Agamemnon*, O – *Ofiarnice*, E – *Eumenidy*.

3. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010).

4. Ich zabieg również spotyka się z oskarżeniem o anachronizm. Spotykamy go na przykład u Cezarego Wodzińskiego, który formułuje zarzut "jawnego anachronizmu w hermeneutycznej procedurze Adorna, jakim jest organizowanie dialektycznej gry Odyseusza w kategoriach 'podmiotu' i jego dziejowej emancypacji". Cezary Wodziński, *Odys gość. Esej o gościnności* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2015), 37.

Myśl to osobliwa, odnajdująca u Homera i szerzej, w przestrzeni greckiego mitu i eposu, impulsy, które charakterystyczne są dla nowoczesności i związanej z nią kondycji człowieka.

Jednym posunięciem kreślone jest tu zawrotne równanie. Nowoczesność, która rodzi się wraz z oświeceniem, skoro to ostatnie aktywuje się wraz z kresem archaicznej kultury greckiej, nie jest współczesnym etapem ewolucji europejskiego ducha, ale tkwi już u jego zarania. Obejmując początek i koniec, jest więc jego właściwą dynamiką. Jego całością. Nowoczesność *vel* oświecenie równa się Europa. Nie ma innej.

Ta niecodzienna myśl jest niepokojąca. Proces oświecenia wedle *Dialektyki* prowadzi bowiem do upadku i degeneracji naszego świata. Jeśli zaczęło się to już u Greków, to zaiste cały rozwój europejskiego ducha jest postępującą krok po kroku cywilizacyjną katastrofą.

Podążymy zatem tropem tej myśli, aby otworzyć sobie drogę do zrozumienia Orestesowego czynu, aktu wielkiej negacji i (niestety tylko potencjalnego) otwarcia innej nowoczesności.

Triumfujące nieszczęście

"Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia"[5]. Tak brzmią pierwsze słowa eseju i mówią niemal wszystko.

Pisząc o oświeceniu, autorzy mają na myśli dążenie człowieka do emancypacji i rozporządzania sobą. Pokonanie strachu to uwolnienie od tego, co zagraża. Zagraża zaś to, co dominuje i ma nad człowiekiem przewagę, będąc poza jego kontrolą, samowładne, nieujarzmione, dysponujące przekraczającą jego możliwości mocą, która może zwrócić się przeciwko niemu. Coś takiego nie tylko zagraża, lecz także ogranicza i zniewala. Jest to przede wszystkim nieopanowana natura, tętniąca życiem i pulsująca chtoniczną siłą, wobec człowieka (małej swej cząstki) suwerenna i nieokiełznana.

Oświecenie to proces uwalniania się od strachu przed nią. W jaki sposób? Poprzez postęp myśli, czyli wiedzę. Wiedza wypiera mit. Wyzwala z pułapki myślenia magicznego. Celem oświecenia jako procesu demitologizacji nie jest jednak zbliżenie się do prawdy. Nie chodzi tu o jej zgłębianie i kontemplację, o dające jasność rozumienie. Postęp oświeceniowej wiedzy ma na celu władzę nad naturą. Jej zdobycie i samowładne sprawowanie. "Wiedza ta nie zmierza do wykształcenia

5. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 15.

pojęć ni obrazów, nie przyświeca jej szczęście poznania, jej celem jest metoda […]. Ludzie chcą nauczyć się od natury jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi"[6]. Rozum, który do tego służy, zostaje zredukowany do rozumu instrumentalnego. Jest on narzędziem sprawowania kontroli nad przyrodą, jej pacyfikacji, eksploatacji, słowem – totalnego podporządkowania. Człowiek dzięki temu przekracza pierwotny strach i emancypuje się. W efekcie staje się panem siebie. Zyskuje swoją indywidualność. Staje się podmiotem, który może rozporządzać sobą. Powiedziałby ktoś, wspaniała wizja rozwoju cywilizacji i postępu. Dlaczego więc dla Adorna i Horkheimera ten triumf oznacza nieszczęście?

O nieszczęsnych skutkach oświecenia piszą z jakąś krańcową intensywnością. Na granicy transu i zapamiętania. Intuicji i obserwacji jest bez liku. Jedną z nich jest pogłębiająca się alienacja. "Ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują. Oświecenie poczyna sobie wobec rzeczy jak dyktator wobec ludzi. Dyktator zna ludzi o tyle, o ile może nimi manipulować"[7]. Alienacja manipulatorów, oznaczająca utratę kontaktu z naturą poprzez ciągłe dążenie do podporządkowania i użycia. Niekończąca się chęć dyktatu wobec niej, skutkująca pogłębiającą się fiksacją na sobie i wyobcowaniem. Nie obracamy się już w kręgu natury i zamieszkujących ją tworów. Kręcimy się wokół siebie samych. W ten sposób "zdyskwalifikowana przyroda staje się chaotyczną materią […], a wszechmocna jaźń – czystym posiadaniem"[8].

Korelatem alienacji człowieka jest zatem coraz bardziej uprzedmiotowiona, eksploatowana i dewastowana natura[9]. Nie koniec jednak na tym. Władza sprawowana za pomocą rozumu instrumentalnego odciska swoje piętno również na innych odniesieniach człowieka. "Przebudzenie podmiotowości okupione jest uznaniem władzy jako zasady wszystkich stosunków"[10]. Dewastacji ulega przede wszystkim więź społeczna i funkcjonowanie ludzkiej zbiorowości. Władza, która dąży do pełnej kontroli nad życiem społecznym, musi bowiem obezwładnić i unieszkodliwić Inność, jako to, co potencjalnie niesubordynowane. Stąd nowoczesna tendencja do uniformizacji i przymusu. "Oświecenie […] ucina to, co niewspółmierne". W efekcie czego "ludzie zostają zmuszenie do realnego konformizmu"[11].

---

6. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 16.
7. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 20–21.
8. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 21.
9. Tę samą współzależność znajdujemy w refleksji Martina Heideggera, który alienację utożsamia z wykorzenieniem podmiotu ze środowiska natury, która zostaje przemianowana na przedmiot bezwzględnej eksploatacji, stając się "jedną gigantyczną stacją benzynową". Zob. Martin Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001), 11–12.
10. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 20. Tu i dalej widać wyraźną antycypację poglądów Michela Foucaulta i Giorgio Agambena.
11. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 24.

Sytuacja jest paradoksalna. Oto w społeczeństwie opartym na pojawieniu się indywidualnej jaźni, ta ostatnia jako podmiotowa, odmienna i niezależna od pozostałych, zostaje poddana pacyfikacji. Dzieje się tak zarówno w nowoczesnym liberalizmie, jak i w faszyzmie. "[…] nawet w okresie liberalizmu oświecenie sympatyzowało z siłami społecznego przymusu". Podobnie faszyzm "nie jest nawrotem do dawnego barbarzyństwa". Nie jest więc prostą negacją oświecenia i odejściem od niego, "lecz triumfem represyjnego egalitaryzmu, przejściem równości praw w bezprawie popełniane przez równych"[12].

Wszystko to kulminuje w mechanizmach opartego na technice kapitalizmu, który autentyczną podmiotowość jednostki zastępuje stymulacją konsumerycznej pseudoindywidualności, będącej przedmiotem skutecznego "zarządzania zasobami ludzkimi".

> Odkąd środki do życia tych, którzy w ogóle jeszcze są potrzebni do obsługiwania maszyn, wytwarzane są w ciągu minimalnej cząstki czasu pracy, jaki stoi do dyspozycji panów społeczeństwa, zbędną resztę – tj. ogromną masę ludzkości – tresuje się na dodatkową gwardię systemu, by służyła jako materiał do jego wielkich planów na dziś i na jutro. […] Ta redukcja do poziomu czystych obiektów zarządzania, która z góry wyznacza kształt każdej sfery nowoczesnego życia, aż po język i postrzeganie, jawi się im jako obiektywna konieczność, wobec której we własnym przekonaniu są bezradni[13].

Adorno i Horkheimer z przerażającą przenikliwością wieszczą kierunek ewolucji relacji pomiędzy jednostką i zaawansowaną technologią, doskonaloną przez system zglobalizowanego kapitalizmu[14]. "Maszyny czynią dziś ludzi kalekami"[15], a ludzkie doświadczenia upodabniają się "znowu do doświadczeń płaza"[16]. Bezmyślność, dosłowność, zaślepienie, bezrefleksyjność. Można by rzecz, wybiegając ku naszym czasom, scrollowanie w nieskończoność.

---

12. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 24.
13. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 47–48.
14. W swojej diagnozie, formułowanej na progu czasów powojennych, Adorno i Horkheimer nie są odosobnieni. Podobne konstatacje znaleźć można we wcześniejszej o kilka lat pracy Friedricha Jüngera: Człowiek "traci tu twarz, staje się nierozpoznawalny jako osoba, daje się postrzegać już tylko jako nośnik funkcji". Friedrich Georg Jünger, *Perfekcja techniki*, przeł. Wojciech Kunicki (Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2016), 23.
15. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 47.
16. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 46.

Dwie formuły oświecenia

Oświecenie, rozumiane najszerzej jako cywilizacja europejska, dąży do upodmiotowienia jednostki. Utożsamia zaś to dążenie z opanowaniem sztuki samozachowania. "Twierdzenie Spinozy 'Conatus sese conservandi primum et unicum vertutis est fundamentum' [Dążność samozachowawcza jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty – P.A.] jest prawdziwą maksymą całej cywilizacji zachodniej"[17]. Twierdzenie to ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia cywilizacyjnego kryzysu, w jakim się znajdujemy.

Upodmiotowienie nie musi się wcale sprowadzać do zabezpieczenia i przedłużenia trwania. Tym bardziej nie jest tożsame z osiągnięciem w odwiecznej walce o przetrwanie statusu absolutnego dominatora, do czego zbliżamy się dzięki technicznemu opanowaniu natury. Upodmiotowienie, owo "uwolnienie człowieka od strachu i uczynienie go panem", od którego Adorno i Horkheimer rozpoczynają swoje rozważania, może mieć zupełnie inną postać. Mają oni na myśli triumf świadomości; samowiedzę opartą na refleksyjności i myśleniu krytycznym. Człowiek zostaje tu uwolniony od pierwotnego strachu i zostaje realnym panem czegoś więcej i czegoś istotniejszego niż mroczne siły przyrody – panem samego siebie. Uzyskuje realną wolność.

Istnieją zatem dwie możliwe formuły oświecenia, samozachowawcza oraz oparta na świadomości i wewnętrznej wolności. Niestety, w naszym cywilizacyjnym rozwoju triumfuje wyłącznie to pierwsze. Oświecenia "nic nie chroniło przed pomyleniem wolności z zabiegami o samozachowanie"[18]. Piszę "niestety", bo upodmiotowienie sprowadzone do samozachowania pociąga za sobą wszystkie te przerażające konsekwencje, o których była mowa. Przede wszystkim zaś samo siebie znosi. Człowiek, stając się zakładnikiem utrzymania za wszelką cenę swojego trwania, traci wolność. Sprowadzając cały swój wysiłek intelektualny do rozumu instrumentalnego, staje się manipulowanym, pozbawionym realnego samostanowienia, bezwolnym przedmiotem. Ten proces osiąga szczyt dzisiaj, "gdy rozwój maszyn przeszedł już w rozwój machiny panowania"[19]. Oto na naszych oczach:

> […] tendencja społeczna i techniczna, zawsze ze sobą splecione, zbiegają się w totalnym zawładnięciu człowiekiem[20]. […] Podmiot, wygnany ze świadomości, urzeczawia się

17. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 39.
18. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 50.
19. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 45.
20. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 45. Ciekawą glossą jest tutaj diagnoza Byung-Chul Hana, który kolejny, szczytowy etap tego zawładnięcia widzi w systemie "jednoosobowych obozów pracy". To co było zewnętrznym przymusem, który włączał człowieka w system obiektywnych stosunków produkcji i wynikających z niego ograniczeń, zostało dziś zastąpione – również dzięki rozwojowi

> w proces techniczny, wolny od wieloznaczności myślenia mitycznego i od znaczeń w ogóle, ponieważ sam rozum stał się tylko środkiem pomocniczym wszechogarniającej aparatury ekonomicznej. Służy jako ogólne narzędzie, zdatne do wytwarzania wszelkich innych narzędzi[21].

Oświecenie na drodze samozachowania jest drogą donikąd. Bez budzenia się rozumu do samowiedzy, refleksyjności, krytycznego namysłu, wolność jest iluzją. Oświeceniowy projekt popada w regres. Uwikłanie w mit, z którego obiecywał wydobyć, staje się ostatecznym losem naszego świata. "Im bardziej maszynka myślowa [rozum instrumentalny i technika – P.A.] podporządkowuje sobie to, co istnieje, tym bardziej […] oświecenie popada z powrotem w mitologię, z której nigdy nie zdołało się wyrwać"[22]. Oto u kresu tego procesu, "wraz z rozszerzaniem się burżuazyjnej gospodarki towarowej mroczny horyzont mitu rozświetlony zostaje słońcem kalkulującego rozumu, w którego lodowatych promieniach dojrzewa nowe barbarzyństwo"[23]. Stwierdzenie nader sarkastyczne. Mitologią okazuje się samo oświecenie.

U źródeł nowoczesnej podmiotowości

Proces ten nie rozpoczął się dopiero w wieku XVIII. Zgadzam się z tezą, że trwa on od zarania naszej cywilizacji. Dla Adorna i Horkheimera paradygmatyczny jest tu Odyseusz, pierwszy nowoczesny podmiot i przedstawiciel oświecenia[24] zafiksowany na zachowaniu swojego trwania. "Pełna zbłądzeń podróż

---

aparatury technicznej, ale też technik nowoczesnego zarządzania – pseudo-wolnością wewnętrznego przymusu pracy i ciągłej samoeksploatacji. Zob. Byung-Chul Han, *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022), 84–85.

21. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 40.

22. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 37.

23. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 42.

24. Wodziński krytykuje zaciekle taki sposób myślenia twórców Szkoły Frankfurckiej. Argument z anachronizmu popiera jedynie sarkastyczną emfazą: "W tej kwestii 'mit oświecenia' jest tak dalece bezkrytyczny i zadufany w sobie i swej rzekomej uniwersalności – 'dzieje powszechne i oświecenie stanowią jedno' [61] – że nie jest w stanie dostrzec, iż […] jest próżną iluzją i uzurpacją o sile nośnej równej pajęczynie targanej huraganem" (Wodziński, *Odys*, 37). Tymczasem sposób myślenia, który dostrzega początki emancypacji podmiotu w czasach greckiego przełomu klasycznego (rozciągającego się od czasów Homera po Platona), nie jest żadną uzurpacją. Do światowej humanistyki wprowadził go w połowie XX wieku Eric Havelock. Zob. Eric A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. Paweł Majewski (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007). Wobec tego i wobec powszechnie podzielanego przekonania, utożsamiającego oświecenie z triumfem europejskiego indywidualizmu, teza Adorna, upatrująca w mechanizmie oświecenia zasadniczą logikę dziejów Zachodu, wydaje się dobrze uzasadniona.

spod Troi do Itaki to droga jaźni […] formującej swoją samowiedzę". Jej celem "jest samozachowanie, powrót do ojczyzny i trwałej własności"[25]. Pierwszeństwo Odyseusza nie jest jednak absolutne. "W głębszym sensie dotyczy to już Iliady". Autorzy wspominają w tym kontekście przede wszystkim Agamemnona, zwąc go "racjonalnym królem", który jest skutecznym i pragmatycznym "dowódcą i organizatorem"[26].

Wojna trojańska była wielkim wstrząsem, wyznaczającym cywilizacyjny przełom. Nie była jednak jego przyczyną. Zdani na mitologiczną pamięć Homera i klasycznych Greków widzimy w niej kluczowy punkt tego procesu (przełomy zawsze są rozciągniętymi w czasie procesami), ale taki, który raczej krystalizuje, ujawnia i wzmacnia. Jest katalizatorem, który radykalnie przyspiesza toczący się już do dawna proces, wyzwala jego ukryte dotąd znaczenia i energie. Wydarzenia pod Troją jawią się więc jako symptom, którego wystąpienie oznacza, że "choroba" weszła w fazę dojrzałą i będzie odtąd toczyć się z niepowstrzymaną siłą.

Tak wyjaśnia istotę tego procesu Roberto Calasso w swoim natchnionym, niezrównanym eseju o greckim geniuszu i micie: "Wraz z pojawieniem się herosów życie ludzkie dokonuje pierwszego kroku poza to, co konieczne: dzięki ryzyku, wyzwaniu, przebiegłości, podstępom, sztuce"[27]. Wyjście poza to, co konieczne, to tyle, co panowanie i wolność, którą to niesie. A więc to nic innego niż autonomiczna podmiotowość. To, co konieczne z perspektywy takiej aspiracji, jawi się oczywiście jako potworne, budzące strach i grozę. Kwestionuje bowiem podmiotowość podmiotu. Dlatego, jak zauważa Calasso, najstarsi greccy herosi ujarzmiali potwory. "[…] trudzili się tym: Kadmos, Perseusz, Bellerofont, Herakles, Jazon, Tezeusz"[28] i wielu innych. Rozprawiali się pod postacią potworów z koniecznością, stając się panami siebie samych. Jako pierwsi realizowali zatem ów niepokojący w skutkach, oparty na rozumie instrumentalnym, model oświeceniowego upodmiotowienia, o którym traktuje *Dialektyka*.

Potworna konieczność jest niczym innym niż naturą, która podmiotowości zagraża i którą trzeba poskromić. Grecki mit to zatem pierwsza w dziejach opowieść o fundamentach nowoczesnego świata. Adorno i Horkheimer zdają sobie z tego sprawę i właśnie dlatego tak ironicznie odnoszą się do oświeceniowej walki z mitem. Toczy się ona bowiem w łonie tego samego mitycznego przekazu, który ustanawia ich nieprzezwyciężalną ciągłość: "Mit przechodzi w oświecenie"[29].

---

25. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 55.
26. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 54.
27. Roberto Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. Stanisław Kasprzysiak (Kraków: Znak, 1995), 78.
28. Calasso, *Zaślubiny*, 76.
29. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 20.

"Tym samym oświecenie popada z powrotem w mitologię, z której nigdy nie zdołało się wyrwać"[30].

Wojna trojańska wieńczy ten pierwszy, utrwalony w micie, etap emancypacji podmiotu. I z walki przeciwko potwornej konieczności natury przenosi emancypacyjne dążenie w stronę ujarzmienia politycznego wroga. Celem jest teraz zapanowanie nad tym, co w życiu społecznym wymykające się kontroli, nieprzewidywalne i ekscesywne. Taką była namiętność łącząca Parysa i Helenę, która podważyła władzę, jaką w familiarnym świecie Peloponezu zdobyli potomkowie Pelopsa. Ucierpiał nie tylko Menelaos, zdradzony i porzucony małżonek, ale pośrednio również jego brat Agamemnon oraz pozostali, spowinowaceni z nimi lokalni tyrani. Jakkolwiek kontrowersyjnie to zabrzmi, wszyscy oni byli już nowoczesnymi podmiotami, które przy pomocy władzy opartej na przemocy i przebiegłości (instrumentalnym rozumie) osiągnęły samowładne panowanie w swoich klanowych państewkach.

(Nawiasem mówiąc, familiarne społeczeństwo o strukturze klanowej, które przeciwstawiłem w innym miejscu wspólnocie obywatelskiej[31], wcale nie jawi się więc jako archaiczne, czyli przedpodmiotowe. Przeciwnie, poddane suwerennej władzy wodza, który się jego kosztem upodmiotowia, jest ono z ducha nowoczesne. Jest możliwe dopiero w ramach procesu podmiotowej emancypacji. A zatem to nie pojawienie się obywatelskości wyznacza narodziny naszej cywilizacji. Jest ono reakcją w obrębie jej rozwoju. Reakcją na to, że dotąd emancypacja podmiotu odbywała się kosztem zniewolenia i uprzedmiotowienia Innych… Oto teraz owi Inni chcą się wyrwać z tego położenia i również upodmiotowić siebie. Obywatelska wspólnota równych praw to więc porozumienie wielu podmiotowości, które obaliły tyranię i wyrwały się z uprzedmiotowienia, a teraz, aby do nawrotu tyranii nie dopuścić, nawzajem trzymają się w szachu. W kieracie wzajemnej kontroli, którą jest stanowienie i przestrzegania prawa oraz polityczna deliberacja).

Miłość Parysa i Heleny, jako precedens i archetyp namiętności, która wyłamuje się spod kontroli podmiotu władzy, jawiła się jako potworna i musiała zostać wyeliminowana. Przykładnie ukarana i zdławiona. Na wojnie trojańskiej greccy bohaterowie kontynuują zatem zmagania o utrwalenie swej podmiotowości. Nie zważając na to, że sami stają się potworami. Zaczyna się od złożenia w ofierze niewinnej Ifigenii za zgodą i przy czynnym udziale jej nader bohaterskiego ojca Agamemnona.

I oto śmiał przed ołtarz wlec
dziecię swe król – by kupić krwią

30. Horkheimer, Adorno, *Dialektyka*, 37.
31. Piotr Augustyniak, "Orestes nasz brat", *Przegląd Polityczny* 185 (2024), 3–6.

w bój o niewiastę wszczęty
wolną korabiom drogę[32].

Potem jest już tylko gorzej. Podmiot-tyran umacnia się w boju – przemocą, podstępem, przebiegłością, przekraczaniem kolejnych tabu, etc.

Przeciwny wiatr / powiał w duszy wodza,
występny, zły, bezbożny wiew –
na wszystko już / duch się jego waży[33].

Choć inwazja była wynikiem konieczności wyeliminowania ekscesu namiętności, w jej trakcie podmiot-tyran swoim namiętnościom folguje jak nigdy. Wojna ma w sobie zaiste coś z karnawału. Jedyną granicą tego folgowania było to, by pofolgować mogli sobie również inni wojownicy. W przeciwnym razie wojennej sprawie groziłaby epidemia Achillesowego gniewu. A na to nie można sobie pozwolić. (Agamemnon w uniesieniu odebrał Achillesowi obiekt jego pożądania. Ten urażony przestał walczyć i, jak wiadomo, losy wojny zawisły na włosku. Jeśli rację ma Platon, że początkiem wspólnoty obywatelskiej jest przyjaźń między wojownikami[34], to okazuje się tu, że owa "przyjaźń" jest li tylko trudnym kompromisem pomiędzy wieloma rozochoconymi podmiotami).

Kiedy Agamemnon powraca z wyprawy, jednego przewidzieć nie zdołał. Jego wojenny zapał, dyktowany chęcią utrwalenia władzy, wyzwolił również w jego klanowej wspólnocie ogień namiętności, łączący żądzę, inteligencję i furię. A może przewidywał to i wiedział, że trzeba będzie w Mykenach po powrocie "zrobić porządek"? Zapewne dlatego tak chłodno odpowiada na pochlebstwa Klitajmestry:

Nie strójże mnie w pochlebstwa na modłę niewieścią,
nie witaj niby męża z barbarzyńskiej ziemi,
na twarz nie padaj, nie głoś uwielbień bez miary.
I ścieląc mi purpurę pod stopy, występną
nie czyń drogi mojej[35].

Na drodze stanęła mu konieczność, kaprys nieprzewidywalnej natury. Gdyby większość okrętów nie roztrzaskała się w czasie burzy. Gdyby Agamemnon wrócił

32. Ajschylos, *Tragedie*, A 230–233.
33. Ajschylos, *Tragedie*, A 223–227.
34. Zob. Platon, *Uczta*, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2002), 178D–179A.
35. Ajschylos, *Tragedie*, A 920–924.

w orszaku wielu takich jak on niezwyciężonych podmiotów, zdławiłby te impulsy bez trudu. Teraz jednak węszy podstęp, ale czuje się bezradny:

> A zatem, jeśli takie życzenie twe, niechże
> zzuje mi kto obuwie, stopy służbę rabią!
> […] wejdę w dom ten tkaniny depcąc purpurowe[36].

A może natura przyspieszyła tylko nieuchronne? Emancypacji uprzedmiotowionych nie da się na dłuższą metę powstrzymać. Epidemia buntowniczej, namiętnej, a zarazem przemyślnej furii musi się rozlać! Taki jest sens dziejów nowoczesnego świata, opisywany przez takich klasyków jak Hegel i Nietzsche. Czy Agamemnon mógł to przeczuwać, idąc niepewnym krokiem po czerwonym dywanie, zwiastunie krwawej łaźni, której za moment miał doświadczyć? Nie sądzę. Tylko Kasandra wiedziała:

> Wódz okrętów achajskich, pogromca Ilionu
> nie wie, co język chytry nienawistnej suki
> zamyśla… Ręce liże, uszy stula – zbrodnię
> knując[37].

Czyn Orestesa

Orestes przybywający do Myken jest kolejnym herosem, mającym zgładzić potwora. Tyle że tym potworem jest jego własna matka. Orestes dokonuje egzekucji bez mrugnięcia okiem. Jest w tym coś krańcowo przerażającego. Pomimo całej potworności była to wszak matka...

Schemat „bohater *versus* potwór" zwielokrotnia się i zapętla. Zabijając matkę-potwora Orestes sam jawi się jako potwór-matkobójca. Matka zaś, która stała się potworem, zabijając męża, zarazem sama okazała się herosem. Jej mąż-bohater był wszak potworem-dzieciobójcą. Jako potwór jednak wciąż był herosem, który rozprawił się z potworną namiętnością Parysa i Heleny itd.

Orestes, bezlitośnie wywiązując się z bohaterskiej powinności, wydaje się doskonale wpisywać w to zapętlenie. A jednak jego potworność i jego bohaterstwo okazują się czymś wyjątkowym. Brakło mu przede wszystkim typowych heroicznych motywacji. Nie zabija, aby zdobyć i umocnić panowanie. Nie pragnie sławy. Nie pociąga go władza. Uciekając po zabójstwie, to właśnie od niej ucieka. A kiedy

36. Ajschylos, *Tragedie*, A 946–947 i 959.
37. Ajschylos, *Tragedie*, A 1226–1229.

w przyszłości władza przyjdzie do niego i Orestes stanie się władcą wielkiego królestwa, nie stanie się to jego namiętnością. A strach? Orestes idzie śmiało na jego spotkanie. Nie po to jednak, aby go pokonać. Wie, że po dokonaniu czynu będzie mu stale towarzyszył. Jego imieniem – Erynie. A groza ich tak wielka, że Orestes będzie najpierw balansował na granicy obłędu, a potem zostanie z impetem przez niego porwany.

Koło serca
strach czai się – chce śpiewać – ono pląsać rade…
Pókim jeszcze przy zmysłach – słuchajcie mnie, mili:
mówię oto, żem matkę zabił nie bez prawa[38].

Zanim Orestes zanurzył swój miecz aż po rękojeść w ciele matki, ta obnażyła przed nim swoje łono.

ORESTES
Widziałem, jak nieszczęsna rozdarła szaty,
Jak ukazała łono mi w godzinie mordu.
Ijò moj, po ziemi się tarza
Ciało, z którego wyszedłem – a ja za włosy…
[…] Do twarzy mej przytulona zawisła na mojej szyi
Aż broń wypadła mi z ręki.
[…] A wtedy zarzuciłem kraj szaty na oczy
I ostrzem żelaznym spełniłem ofiarę.
Pchnąłem nim w szyję taki.[39]

W Mykenach dopełnił się w ten sposób poród europejskiej cywilizacji. Tragizm Orestesa polega na tym, że chcąc mu przeszkodzić, przyczynił się mimowolnie do jego triumfu. Szaleństwo podmiotowej emancypacji, nieliczącego się z niczym nowoczesnego indywidualizmu, owładnęło światem. Rozniosły je Erynie, które pognały śladem Orestesa. Przemianowane przez Atenę na Eumenidy –

Zamieszkacie w tym świętym przybytku – już oto
dla ziemi tej nie groźne, jeno dobrotliwe.
[…] Eumenid noszą miano od dzisiaj Erynie[40].

38. Ajschylos, *Tragedie*, O 1054–1057.
39. Eurypides, *Tragedie*, przeł. Jerzy Łanowski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980), 222 (*Elektra*, 1206–1223).
40. Ajschylos, *Tragedie*, E 1021–1026.

– z mścicielek klanowej więzi i spajającej ją *władzy* tyrana stały się patronkami patriarchalnej więzi rodzinnej, strażniczkami opartego na niej społeczeństwa dobrobytu.

> Wielkie dobro na kraj mój, na święty mój gród
> spłynie z oczu tych strasznych, a posępnych tych lic[41].

Jest tak do dzisiaj. Troszczą się o to Eumenidy z Hollywood, Łaskawe z rad nadzorczych i episkopatów, cyniczni obrońcy rodziny, marketingowi zwiastuni jej konsumpcyjnego raju.

Jak mogło dojść do tak tragicznej "pomyłki"? Orestes był powolny świetlistemu bogu. Zrobił to, czego chciał Apollo. A potem? Potem przyszedł czas, aby zmierzyć się ze swoim czynem. Za uwolnienie Erynii Apolla winić jednak nie należy. Bóg wiedział, że to i tak nastąpi. Czyn Orestesa tylko przyspieszył to, co przesądzone. Apollo przegrał pod Troją walkę o przyszłość Europy. O formułę oświecenia i model nowoczesnego życia. On – umysł kontemplacyjny – przegrał z Ateną, czyli z inteligencją instrumentalnego rozumu[42]. Jako taki Apollo jest archetypem opisanego wyżej innego oświecenia, matrycą innego podmiotu. Przegranym archetypem i przegraną matrycą. Doprowadzając do egzekucji Klitajmestry, nie chciał więc ratować świata. Apollo chciał tylko Orestesa.

Tylko on jeden, będąc z woli boga akuszerem-rzeźnikiem, doprowadzającym do końca mykeński poród, stanął na gruncie greckiego mitu oko w oko z jego niepokojącą otchłanią. Oszalały na jej widok, musiał pójść inną drogą. Oświecony jego epifanią, musiał wyruszyć w daleką podróż ku innej formie wyzwolenia, ku innej podmiotowości. I stał się ostoją, a może tylko ostańcem (był wszak zupełnie osamotniony) możliwości innego oświecenia. Spod znaku Apolla, a nie Ateny. Tego drugiego oświecenia, nad którego ruinami medytowali również Adorno z Horkheimerem.

Ale nie tylko oni. Każdy, kto podejmuje krytyczny namysł nad nowoczesnością i ma odwagę targnąć się myślą na jej hegemoniczny porządek, kształtujący masową, skupioną na samozachowaniu podmiotowość – i na jej konsekwencje w formie technicznego uprzedmiotowienia natury, cywilizacyjnej alienacji, społecznej ksenofobii i uniformizacji, a także kapitalistycznego zarządzania "ludzkimi zasobami" etc. – podąża drogą Orestesa. Jego imię oznacza "człowiek gór". Iść jego śladem to iść samotnie w góry. W góry, czyli na pustkowie, w dotkliwą samotność. Aby przetrawić i zrozumieć do końca ową wielką i nieuchronną katastrofę, której profetycznym symbolem są niepokojące ruiny Myken. W świecie, w którym już

41. Ajschylos, *Tragedie*, E 982–983.
42. Augustyniak, „Orestes nasz brat", 6–9.

prawie nikt otchłannie nie myśli i nie czuje, w którym umiejętność ta popadła w ruinę, trzeba być Orestesem! Oto tragiczne wyzwanie i misja intelektualisty. Choć oznacza to los tragiczny, Apollo pozostanie wierny raz danemu słowu:

> Nie opuszczę cię nigdy! Z bliska czy z daleka,
> do końca strzec cię będę, chronić nie przestanę[43].

Bibliografia

Ajschylos. *Tragedie,* przeł. Stefan Srebrny. Kraków: Homini, 2005.

Augustyniak, Piotr. „Orestes nasz brat". *Przegląd Polityczny* 185 (2024), 2–15.

Augustyniak, Piotr. *Aporetyczna nieśmiertelność. Esej o Fedonie, śmierci i nowoczesnym podmiocie*. Kraków: Universitas, 2016.

Calasso, Robert. *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. Stanisław Kasprzysiak. Kraków: Znak, 1995.

Eurypides. *Tragedie*, przeł. Jerzy Łanowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.

Han, Byung-Chul. *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2022.

Havelock, Eric A. *Przedmowa do Platona*, przeł. Paweł Majewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Heidegger, Martin. *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.

Jünger, Friedrich Georg. *Perfekcja techniki*, przeł. Wojciech Kunicki. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2016.

Platon. *Uczta*, przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2002.

Wodziński, Cezary. *Odys gość. Esej o gościnności*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2015.

43. Ajschylos, *Tragedie*, E 64–65.

Tomasz Burzyński
University of Silesia in Katowice
https://orcid.org/0000-0003-3780-0020

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17920

Marooned, Measured, and Mortified The Subject in the Dystopia of Risk Society

Abstract: The concept of the risk society offers a critical perspective on modernity, wherein social life, politics, and culture are organized around uncertainties implicit in modernization processes. It is an inherently dystopian outlook that shifts our attention to the future, conceived primarily in terms of threats and civilizational crises. This article aims to explore subjectivity and its transformations in the face of a crisis in scientific and technological rationality, as well as the growing awareness of risks and uncertainties associated with it. In risk society, the subject is condemned to uncertainty and alienation as traditional methods of addressing threats collapse. The turn toward digital solutions further intensifies the precarious dependence of individuals on technology, leading to the emergence of terminal subjects.

Keywords: biomedicalization, risk, risk society, terminal identity

A Bug in the System

The Millennium Bug (also known as the Y2K Bug) was a computer error potentially causing difficulties with date processing after December 31, 1999. In the mid- to late 20th century, to simplify expensive and space-consuming data storage, computer programmers used the two-digit system to represent a year, omitting the introductory digits of '19'. This worked successfully for a number of years until the late 1990 when IT specialists started to point to potential operational risks where computers could misread the year '00' as '1900' instead of '2000'. This potential misinterpretation was perceived as a serious risk to the integrality of commercial, administrative, and military computer systems.

Narrated, dramatized, and eventually amplified by the media, the Y2K Bug was added to the mainstream political agenda as a grave threat to vital sectors of economy, public health, and defense, including banking systems, hospitals, power plants, mass transportation, and computerized systems of nuclear deterrence in the US and the UK. Due to its serious, high-consequence profile, the threat was perceived by the public in terms of an end-of-the-world event. Consequently, the bug's catastrophic potential motivated corporations and governments to urgently develop solutions to fix it by expanding the shortened code to the four-digit

number format. Ultimately, few incidents occurred. For instance, a nuclear facility in Ishikawa, Japan, experienced a minor equipment failure, which was swiftly managed without endangering public safety. At the same time, countries with minimal preparations, such as Italy and South Korea, did not face more significant technological issues than states that invested heavily to fix the problem.[1]

On the one hand, the case of the Y2K bug is yet another cautionary tale of technology that has been thrown out of joint. On the other hand, however, the issue is symptomatic of a greater category of ideas and academic conceptualizations that deploy concepts of risk and danger to narrate "a break within modernity, which is freeing itself from the contours of the classical industrial society […]."[2] In this latter sense, the late phase of modern civilization is viewed in terms of a crisis, which showcases our disillusionment with modernity's basic institutions, chief among which is science, education, and technology. We all live in the world of manufactured risks in which the Armageddon is hardwired into the very logic of day-to-day social existence as humanity has to face "global dangers like those that arise for all of humanity from nuclear fission or the storage of radioactive waste."[3]

Philosophically speaking, late modernity has become a dialectical battleground for opposing forces in which progress and rationalization, best epitomized by advanced systems of technology, are confronted with accumulated by-products of modernization whose delayed consequences make uncertainty management and planning utterly ineffective.

> The discourse of progress is slowly undermined by another perspective: the discourse of crisis. Several authors notice that major social change, developmental and progressive in some respects, may yet incur grave social costs. First, it is observed that otherwise progressive processes do not run in an smooth, linear fashion, but rather – to put it metaphorically – through "blood, sweat, and tears," temporary breakdowns, backlashes, even lasting intervals. Hegelian and Marxian dialectics are the prime examples of this view.[4]

Ulrich Beck's risk society theorem may serve as an example and exemplar of the discourse of crisis that deploys risk-talk to expresses our disillusionment with

1. "Y2K Bug," National Geographic, accessed September 6, 2024, https://education.nationalgeographic.org/resource/Y2K-bug/

2. Ulrich Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter (London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications, 1992), 9.

3. Beck, *Risk Society*, 21.

4. Piotr Sztompka, "The Trauma of Social Change. A Case of Postcommunist Societies," in *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004), 156.

modernity and modernization. The Y2K problem illustrates the idea of risk society in a nutshell. Advanced socio-technical systems are perceived to have lost their beneficial nature, and the social use of technology is being re-evaluated in terms of its negative consequences in the future. Yet, the nature of those consequences, their scope and timespan remain uncertain, which burdens scientific, educational, and political institutions with major cognitive shortcomings. Concurrently, the discomforting impact of perceived risks on the general public forces political authorities to invest considerable economic resources and authority to cope with problems that have not yet occurred, to prevent uncertain, often unpredictable future situations.

The concept of risk entered the lexicon of mainstream academic sociology and cultural studies with the groundbreaking publication of Ulrich Beck's *Risk Society. Towards a New Modernity*. With its original edition published in Germany shortly after the Chernobyl disaster, the publication paved the way for an outburst of research which focuses on interconnections between processes of modernization, technology use, and the public awareness of contingencies implicit in the late modern civilization:

> The term *risk society* which I coined and made the title of my book in 1986 epitomizes an era of modern society that no longer merely casts off traditional ways of life but rather wrestles with the side effects of successful modernization – with precarious biographies and inscrutable threats that affect everybody and against which nobody can adequately insure.[5]

Narratives of risk and uncertainty, needless to say, postulate an essentially catastrophic vision of social and economic changes. They teach us that the human civilization is a fragile construction, teetering at the edge of catastrophe. As opposed to the positivist utopia of linear and evolutionary progress, policies and philosophies based on risk calculation and management postulate that *a* future cannot be seen as a linear, straightforward consequence of present developmental processes.[6] It is rather a wholesale, unpredictable metamorphosis of all existential certitudes, chief among which is our concept of subjectivity.

> This turmoil cannot be conceptualized in terms of the notions of "change" available to social science – "evolution," "revolution" and "transformation." For we live in a world that is not just changing, it is metamorphosing. Change implies that some things change

5. Ulrich Beck, *World at Risk*, trans. Ciaran Cornin (Cambridge: Polity Press, 2009), 8.

6. Tomasz Burzyński, "Between Continuity and Change. Trauma, Risk and Cultural Discourses of Modernization," in *Continuity and Change. Conflict or Agreement?*, ed. Elżbieta Krawczyk (Katowice: Wydawnictwo WSZOP, 2019).

> but other things remain the same – capitalism changes, but some aspects of capitalism remain as they have always been. Metamorphosis implies a much more radical transformation in which the old certainties of modern society are falling away and something quite new is emerging.[7]

Invoking Ziauddin Sardar's notion of "postnormal times,"[8] it may be argued that we live in the transitory era, an interregnum in which the foundational structures of the *ancien régime* have disintegrated, while the contours of a new sociopolitical and epistemic order remain nascent and unsettled. Metaphorically speaking, risk is a bug that devours the social tissue from inside. At the first glace, the system seems intact, but the bug has already drilled tunnels of doubt and uncertainty, threatening the whole structure with imminent collapse. Indeed, the concept of risk society is an academic dystopia that "demonstrates anger at the ever-hazardous nature of life in late modernity, presenting an apocalyptic vision of how hazards and dangers may destroy humankind and other living creatures."[9]

The Dystopia of Risk Society

The first phase of modernity was marked by a sense of stability guaranteed by the welfare state and the development of technology aimed at facilitating human life through continuous innovations and inventions. Globalization and informatization held a promise of "long boom"[10] (i.e., unrestrained growth due to digitalization and globalization), encouraging a forward-looking optimism that success was inevitable. However, the Chernobyl disaster shattered this utopian narrative, and the awareness of risk became a pivotal gamechanger. In the dystopia of risk society, time and space conspire against humanity. Time turns into a nervous countdown to the next catastrophe, while the space, compressed by globalization, serves as a reminder that no one is safe anywhere: "The most intimate – say, nursing a child – and the most distant, most general – say, a reactor accident in the Ukraine, energy politics – are now suddenly *directly* connected."[11]

---

7. Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World. How Climate Change is Transforming Our Concept of the World* (Polity Press, 2016), 3.
8. Ziauddin Sardar, "Welcome to Postnormal Times," *Futures* 42, no. 5 (2010), 435–444.
9. Deborah Lupton, *Risk* (New York and London: Routledge, 2006), 60.
10. Peter Schwartz, *The Long Boom. A Vision for the Coming Age of Prosperity* (New York: Basic Books, 2000).
11. Ulrich Beck, "The Anthropological Shock: Chernobyl and the Contours of the Risk Society," *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987). Cited after: Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 121.

The overly dystopian tone of the risk society thesis seems to indicate that there is a kind of science-fiction, or cyberpunk, moment in the theory whose concepts and conceptualizations seem to blur the boundaries between fact and fantasy:

> There is simply no overstating the importance of science fiction to the present cultural moment, a moment that sees itself as science fiction: "The cyberpunks [science fiction writers] are perhaps the first SF generation to grow up not only within the literary tradition of science fiction but in a truly science-fictional world"; "We live science fiction"; "We have annexed the future into our own present."[12]

Dystopias are fictional representations of what happens when societies fail to manage risks responsibly. They serve as cultural critiques of the risk society, showing what could happen if today's threats are left unchecked. Dystopian, cyberpunk, or post-apocalyptic representations of social decay and disorganization prevail in a great number of works of culture, such as novels, graphic novels, board and computer games, films and TV shows. William Gibson's *Neuromancer*, blockbuster movies like *Bladerunner*, *Wall*E,* or *Matrix*, TV series like *Fallout* and *Walking Dead*, and, taking a glance at music industry, Nine Inch Nails' concept album *Year Zero* share a common fin-de-siècle spirit and a cyberpunk penchant for expressing rampaging pessimism with modernization and technology. The same spirit of dystopian disillusionment with modernity and modernization is also characteristic of non-fiction academic works in the fields of philosophy, sociology, and cultural studies. It is beyond the aim and scope of this paper to present a comprehensive list of academic publications sharing the underlying spirit of cyberpunk as their common interest (a possible bibliography would consist of dozens of monographs and hundreds of articles in periodicals). Unlike cyberpunk narratives of mass culture, which depict fictitious events and characters, scholarly texts are primarily interested in addressing real-life issues, thusly converting cyberpunk themes into real-life research problems.

Marooned

The core idea of the risk society thesis shows that the public perception of risk is a gamechanger when it comes to the re-organization of institutions (a macro-structural level of analysis) and individual identities (a micro-structural level of analysis). The institutional reorganization begins with the erosion of trust

12. Scott Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction* (Durham and London: Duke University Press, 1993), 6.

vested in the traditional engines of modernity. Contrary to the Marxist political economy, in which social progress inevitably leads to the collapse of capitalist societies by means of class struggle and revolution, Beck sees unintended effects of modernization as a pathway to self-destruction: "[…] 'reflexive modernization' means the self-confrontation with the effects of *risk society* that cannot be dealt with and assimilated in the system of industrial society – as measured by the latter's institutionalized standards."[13] Risk society is concerned with the institutionalized incapacity to cope with advanced technologies (e.g., artificial intelligence, virtual realities, and biotechnologies) whose potential consequences can go well beyond our imagination, threatening our very existence and the foundations of political order.

The institutionalized incapacity goes hand in hand with institutionalized ignorance. Risk society is a product of non-knowledge that has been introduced as a specific counter-value rendering a risk-burdened sense to individual life projects and societal processes of management and control:

> Talk of the "knowledge society" is a euphemism of the first modernity. World risk society is a non-knowledge society in a very precise sense. In contrast to the premodern era, it cannot be overcome by more and better knowledge, more and better science; rather precisely the opposite holds: it is the product of more and better science. Non-knowledge rules in the world risk society. Hence, living in the milieu of manufactured non-knowing means seeking unknown answers to questions that nobody can clearly formulate.[14]

Non-knowledge is not a matter of mere ignorance. On the contrary, it is derived from the probabilistic nature of innovations. The issue here is not the lack of appropriate science. Rather, the problem is that once a new piece of technology is implemented, predictions based on empirical knowledge (e.g., risk calculations based on a history of past accidents) are abandoned in favor of a counterfactual interpretations in which a future is composed of multiple scenarios, each burdened with its own volume uncertainty. For instance, no one can determine with precision the consequences of artificial intelligence development, its impact on society and economy, its potential for self-evolution, its effects on human psychology, and a range of other issues. As a consequence, the implementation of artificial intelligence has become a portal to a multitude of future scenarios.

---

13. Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Toward a Theory of Reflexive Modernization," in *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, ed. Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash (Stanford: Stanford University Press, 1994), 6.

14. Beck, *World at Risk*, 115.

Institutionalized ignorance and incapacity place individuals in a position of isolation and vulnerability. In a way, risk society is an atomized society of marooned agents, where the absence of clear and reliable solutions motivates individuals to confront uncertainty on their own.[15] When risks can hardly be controlled and managed, individual biographies are emancipated from the usual constraints of tradition, religion, and science. Agents are lost in the maze of competitive, often contradictory, explanations whose mass production is only accelerated by the Internet: we all live in the times of self-appointed Internet gurus, fake news, conspiracy theories, and contradictory researches. Yet, this emancipation is far from being a happy pursuit of individual freedom and agency. Instead, structural individualization produces a culture of vulnerability which motivates individuals and whole communities to "regard fear as a default response to life itself."[16]

Structural individualization is symptomatic of discourses and practices surrounding health risks. The imperative of staying fit and healthy implies a tacit assumption that diseases are not beyond the affected individual's control. Sickness is not necessarily a matter of bad luck, or being poor and marginalized. On the contrary, the underlying moral discourse points toward irresponsibility, idleness, or simply unwillingness to follow a scheme of a healthy lifestyle:

> Health is no longer so much a gift of God but rather the task and duty of the responsible citizen. S/he has to safeguard, control, and care for it, or else s/he must accept the consequences. For if one's health is being impaired, one has fewer chances in the labor market, or even none at all.[17]

Contemporary conceptualisations addressing issues of health and illness (e.g., the theory of biomedicalization[18]) represent individuals in terms of empowered, individualized agents who deploy material resources, technological equipment, information, and skills to monitor their bodily functions in a pursuit of wellbeing and/or disease prevention. The tendency gained a new momentum with the increase of public awareness concerning lifestyle risk factors, which reoriented individual practices of disease prevention towards contingent future scenarios. Although it is beyond the scope of this essay to discuss this problem

15. Beck, *Risk Society*, passim.

16. Frank Furedi, *The Culture of Fear Revisited* (London: Continuum, 2006), ix.

17. Elisabeth Beck-Gernsheim, "Health and Responsibility: From Social Change to Technological Change and Vice Versa," in *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, ed. Barbara Adam (Sage Publications, 2005), 124.

18. Adele E. Clarke, Laura Mamo, Jennifer R. Fosket, Jennifer R. Fishman, and Janet K. Shim, eds., *Biomedicalization: Technoscience, Health, and Illness in the U.S.* (Durham and London: Duke University Press, 2009).

in detail, one may refer to a number of structural underpinnings that paved the way for the individualization of personal health risks. A usual list comprises the ubiquity of information on health-related matters available via mass media, popularization of genetic diagnosis, institutional transformations of biomedicine (i.e., the doctrine of patient empowerment), and proliferation of health risks due to civilizational progress.[19]

Measured

It is widely acknowledged that medical students often suffer from a particular condition. After acquiring a certain level of theoretical knowledge in the field of medicine, but lacking the practical experience to contextualize it, they develop an anxiety rooted in the overinterpretation of their own everyday symptoms. From that point on, no headache is merely a simple migraine, and no stomach pain is just indigestion. In the age of digital technologies, when information is cheap and accessible 24/7, we all have become students of medicine, and our bodies have become an element of information networks.

Contemporary practices and discourses of health risk management are facilitated by a new model of self-embodiment in which "digital devices are incorporated into our everyday routines, entangled with our sense of the self, […] our acquisition of knowledge and meaning-making and our social relations."[20] Wearable digital devices (e.g., smartwatches and smartbands) are designed to monitor bodily functions and physical activities, providing their users with an instant feedback on motor performance, calorie consumption, blood pressure, oxygen saturation, stress level, or sleep quality. As wearable technology seamlessly integrates into our lives, the routine of self-tracking practices has become an integral aspect of self-embodiment, enabling individuals to understand and optimize various dimensions of their lives, including physical health, mental well-being, and overall productivity:

> The concept of the practices of the self is again evident in the discourses on digital self-quantification or life logging. Generating detailed data about oneself using digital devices is represented as an undeniable good as part of the ethos of working upon the self. Part of engaging in data collection using self-tracking devices is the idea that the self-knowledge that will eventuate will allow users to exert greater control over their destinies. It is assumed that the data and the knowledge contained therein will help

19. Clarke et.al., *Biomedicalization*, passim.

20. Deborah Lupton, *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking* (Cambridge: Polity Press, 2017), 38–39.

> them achieve greater health, higher-quality sleep, greater control over mood swings, improved management of chronic conditions, less stress, increased work productivity, better relationships with others and so on.[21]

Self-tracking increases the social and cultural visibility of one's body and its internal functioning. The body-with-organs is no longer hidden comfortably at the hinterlands of everyday practice. Likewise, it is no longer veiled by discourse. The human organism has become a fully legitimate participant in routines of risk society. With the ever increasing somatization of social life, practices of self-tracking are a perfect realization of premises and postulates implicit in the risk society theorem. As a means of staying fit and healthy self-tracking promotes individualized management of health risks whereby quantifiable variables (e.g., food intake, number of steps per day, or sleep length) are all converted into quantifiable health risk factors that may potentially threaten one's wellness in a foreseeable future. Likewise, the very idea of self-tracking contains an implicit assumption that not being self-reflexive enough is a matter of being automatically subsumed within the category of "at risk" communities.

It is symptomatic for the theory of risk society that risk-related subject positions are seen as being able to override other individual subject positions, especially those formed on a basis of class position, gender, nationality, or cultural capital.[22] In this way, self-tracking permeates the Beckean dystopian vision of living with risks that cannot be effectively bracketed off. By the formation of risk-related subject positions, bodywork regimes – as opposed to early modern models of biomedicine – are based on the idea of empowering the patient,[23] which debunks the concept of the sick body that should be treated independently of the individual as such. As a result, concerns about the body are automatically ceded upon the individual's capacity for health vigilance and making informed choices with respect to one's present and future health risk factors.

Mortified

The imperative of staying healthy coerces individuals into activities of self-tracking and risk calculation which are deployed against a number of counterfactual future scenarios. Since the notion of risk may be defined in terms of a coping

21. Deborah Lupton, *Digital Sociology* (New York and London: Routledge, 2015), 182.
22. Beck, *Risk Society*, passim.
23. Rocco Palumbo, *The Bright Side and the Dark Side of Patient Empowerment. Co-creation and Co-destruction of Value in the Healthcare Environment* (Cham: Springer, 2017).

mechanism applied to "master time, to discipline the future,"[24] discourses focusing on health risks assume a critical role in the constitution of the subject as a nebular construct which exists discursively as an element of probabilistic assessments. Consequently, the subject becomes disembodied and dispersed across a variety of future embodiments in which the individual's present physical condition is only a starting point in an elaborate network of future-oriented subject positions. In this way, self-tracking is always an activity of envisaging better (i.e., thinner, healthier, more productive, more attractive) selves of the future. At the same time, one's inability to follow the routine of self-perfection results in a range of discomforting future projections in which one's gets ill, depressed, obese, and is ultimately marginalized in the society of successful self-tracking Others. In both scenarios, the subject's present state is irrelevant, and the coherent, here-and-now agent becomes effectively mortified.

In the reality of digital and wearable technologies, the disembodied subject becomes the "terminal identity." The concept delves into how the rise of digital technologies, cyberspace, and virtual realities reshapes our understanding of identity, subjectivity, and embodiment. As "an unmistakably doubled articulation in which we find both the end of the subject and a new subjectivity constructed at the computer station or television screen,"[25] the term "terminal" refers both to the idea of digitalized interfaces (i.e., terminals) and to the idea of an "end" with regard to the traditional notion of human identity. In this sense, terminal identity reflects the transformation of human subjectivity in response to digital technologies and virtual realities, suggesting a future where individual identity is no longer rooted in the body-self but rather in the fluid, ever-changing interactions between humans and machine equipment.

Bukatman argues that the emergence of advanced digital and cybernetic technologies challenges the traditional distinctions between human beings and machines. As people increasingly engage with virtual environments, digital identities become extensions or replacements for physical ones, leading to a hybridization of humans and machines:

> The interface has thus become a crucial site, a significantly ambiguous boundary between human and technology. The interface relocates the human, in fact redefines the human as part of a cybernetic system of information circulation and management. The more

24. François Ewald, "Insurance and Risks," in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (London: Harvester/Wheatsheaf 1991), 207.

25. Bukatman, *Terminal Identity*, 9.

> invisible the interface, the more perfect the fiction of a total imbrication with the force fields of a new reality.[26]

In a very similar vein, self-tracing practices foster a technoscientific identity in which technological devices are perceived as a kind of "dashboard for your body."[27] As an interface, a self-tracking device converts biological parameters into raw data, effectively transforming the subject into its digital apparition. The digital representation is given a new mode of existence and becomes interwoven into networks of information exchange as biodata. Due to commercialization, when accumulated biodata is subject to monetary exchange, biodata becomes biocapital, which is observable especially in the context of incurrence companies and commercial health services:

> Health and life insurance companies are also beginning to encourage their clients to upload their self-tracking health and fitness data. For example, the insurance company AIA Australia offers a Vitality life insurance program in which, as its website puts it, "your healthy choices are financially rewarded."[28]

Of course, one can easily imagine a situation where one's unhealthy choices are financially penalized, which paves the way for a blatantly cyberpunk perspective of mass dataveillance and digitalized social Darwinism. In this way, when biodata is believed to represent the ultimate truth about the individual, one's digital identity takes the upper hand over more traditional, human-centric elements of identity as physical appearance, gender, personality, biographical experiences, or social position. The quantification of self mortifies the traditional identity as it represents a shift in how individuals perceive and define themselves in the digital age. The digital regime re-defines the subject as the Quantified Self (QS); that is, a person who exists in a form of elaborate statistical variables. As predicted by Neil Postman's idea of "Technopoly," this terminal phase of subjectivity conveys an essentially cyberpunk notion of our surrender to technology:

> […] the computer redefines humans as "information processors" and nature itself as information to be processed. The fundamental metaphorical message of the computer, in short, is that we are machines – thinking machines to be sure, but machines nonetheless. It is for this reason that the computer is the quintessential, incomparable, near-perfect

26. Bukatman, *Terminal Identity*, 192.
27. Lupton, *The Quantified Self*, 69.
28. Lupton, *The Quantified Self*, 122.

> machine for Technopoly. It subordinates the claims of our nature, our biology, our emotions, our spirituality.[29]

Bukatman situates terminal identity within the broader framework of postmodern thought, which emphasizes fragmentation, deconstruction, and the rejection of fixed, essential identities. The same applies to self-tracking environments in which identities are mutable and multiple, reflecting the impact of digital culture on how we think about ourselves. In the context of cyberspace and virtual reality, identity becomes fluid and fragmented. At the same time, the individual can project various versions of themselves in cyberspace, leading to a destabilized sense of a coherent self.

Conclusions

The normalization of fear, the erosion of trust in institutions, and the pervasive presence of unregulated technological threats contribute to the dystopian tenor of the risk society thesis. From a philosophical standpoint, the dystopia articulated within this framework illustrates a broader shift in late modern social theory – one that has largely abandoned the overtly utopian trajectories of linear societal progress in favor of more sobering and often foreboding conceptualizations. These new paradigms seek to explain contemporaneity through the lenses of systemic risk, crisis, and the lost opportunities.

Within the discursive terrain of the risk society, subjectivity is not merely destabilized but reconstituted as a transitory and precarious construct that is marooned, measured, and ultimately mortified by digital technologies of the self. In the absence of coherent and enduring social structures, individuals are compelled into regimes of perpetual self-monitoring and risk management; that is, the practices oriented toward mitigating existential insecurity in an increasingly uncertain world. This is perhaps most clearly manifested as the phenomenon of self-tracking, wherein subjectivity is rendered intelligible through biometric data and algorithmic representations. Here, the unified self is not only disarticulated and mortified but also projected across a series of probabilistic future embodiments, each shaped by data-driven anticipations rather than coherent ontological presence.

29. Neil Postman, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology* (New York: Vintage Books, 1993), 111.

Bibliography

Beck, Ulrich. "The Anthropological Shock: Chernobyl and the Contours of the Risk Society." *Berkeley Journal of Sociology* 32 (1987), 153–165.

Beck, Ulrich. *Risk Society. Towards a New Modernity.* Translated by Mark Ritter. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications, 1992.

Beck, Ulrich. "The Reinvention of Politics: Toward a Theory of Reflexive Modernization." In *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, edited by Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Beck, Ulrich. *World at Risk*. Translated by Ciaran Cornin. Cambridge: Polity Press, 2009.

Beck, Ulrich. *The Metamorphosis of the World. How Climate Change is Transforming Our Concept of the World*. Cambridge: Polity Press, 2016.

Beck-Gernsheim, Elisabeth. "Health and Responsibility: From Social Change to Technological Change and Vice Versa." In *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory*, edited by Barbara Adam. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2005.

Bukatman, Scott. *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*. Durham and London: Duke University Press, 1993.

Burzyński, Tomasz. "Between Continuity and Change. Trauma, Risk and Cultural Discourses of Modernization." In *Continuity and Change. Conflict or Agreement?*, edited by Elżbieta Krawczyk. Katowice: Wydawnictwo WSZOP, 2019.

Clarke, Adele E., Laura Mamo, Jennifer R. Fosket, Jennifer R. Fishman, and Janet K. Shim, eds. *Biomedicalization: Technoscience, Health, and Illness in the U.S*. Durham and London: Duke University Press, 2009.

Ewald, François. "Insurance and Risks." In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. London: Harvester/Wheatsheaf, 1991.

Furedi, Frank. *The Culture of Fear Revisited*. London: Continuum, 2006.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Lupton, Deborah. *Risk*. London and New York: Routledge, 2006.

Lupton, Deborah. *Digital Sociology*. London and New York: Routledge, 2015.

Lupton, Deborah. *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking.* Cambridge: Polity Press, 2017.

National Geographic. "Y2K Bug." Accessed September 6, 2024. https://education.nationalgeographic.org/resource/Y2K-bug/

Palumbo, Rocco. *The Bright Side and the Dark Side of Patient Empowerment. Co-creation and Co-destruction of Value in the Healthcare Environment*. Cham: Springer, 2017.

Postman, Neil. *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books, 1993.

Sardar, Ziauddin. “Welcome to Postnormal Times.” *Futures* 42, no. 5 (2010), 435–444.

Schwartz, Peter. *The Long Boom. A Vision for the Coming Age of Prosperity*. New York: Basic Books, 2000.

Sztompka, Piotr. “The Trauma of Social Change. A Case of Postcommunist Societies.” In *Cultural Trauma and Collective Identity*, edited by Jeffery C. Alexander, Ron Eyerman, Bernard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004.

Martyna Dziadek
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego
https://orcid.org/0000-0003-4943-4590

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17929

Materialność ruin. Nowe afordancje w obliczu kryzysu ekologicznego

Materiality of Ruins. New Affordances in the Lens of Climate Crisis

Abstract: The classical definition of ruins, as developed by Alois Riegl, emphasizes the respect for and the opportunity to engage with the "patina of the ages." A similar perspective is presented by Georg Simmel, who, while acknowledging the "naturalization" of ruins, focuses his reflections on the melancholy arising from a sense of almost biblical *vanitas* associated with human-made objects. This definition, therefore, primarily concentrates on the past and the irretrievably lost grandeur of human creations. However, contrary to this definition, from a biological, post-anthropocentric standpoint, ruins are never static, passive objects – instead, abandoned spaces become inhabited by other "more-than-human communities" (Anna Tsing). The objective of this article is to reframe the definition of ruins in terms of their active, processual form as a verb (Ann Laura Soler) and to expand the concept of *prospective ruination*, understood as the active inhabitation of ruins by more-than-human actors (as defined by Bruno Latour), particularly ruderal plants (Latin: *rudus*, rubble), which are the first to undertake succession in habitats abandoned by humans.

Keywords: ruderal species, ruins, materiality, plant studies, environmental humanities, prospective ruination

Rośliny synantropijne, to znaczy żyjące w bliskości człowieka, są pionierami, zwiadowcami niosącymi wieść, że miejsce, które zaznaczają swoją obecnością, zniszczyli ludzie.
Urszula Zajączkowska, *Patyki, badyle*
(Warszawa: Marginesy 2019), 71

Wyżej wspomniane motto, zbudowane na zasadzie implikacji, pochodzi z książki *Patyki, badyle*, a konkretnie z rozdziału "Gruzowiska i młode liście", w którym Urszula Zajączkowska, botaniczka i poetka, przygląda się czarno-białym fotografiom powojennej Warszawy. Jak zaznacza, kronikarze dobitnie uchwycili wówczas skalę zniszczeń, w centralnym punkcie kadrów sytuując sterty kamieni

i gruzu. Botaniczka dostrzega jednak również na kliszach – w szczególności na fotografii Zofii Chomętowskiej – to, co pozostało niejako ukryte w dominancie tej wizualnej narracji, a mianowicie "punkty szarych roślin, ołowiane kępy chwastów"[1], które zaświadczają o witalności roślinnego życia na powojennych zgliszczach. Podobnie gruzowiska powojennej Warszawy postrzegał botanik Roman Kobendza, który przyglądał się zastanym resztkom budowli z badawczym zacięciem: "Pierwsze rumowiska z 1939 roku w Warszawie już pokrywają się mchami […]. Roślinność ruderalna, złożona z gatunków rocznych, ustępuje miejsca roślinności bardziej trwałej, wieloletniej"[2]. Uważność botanika przechadzającego się po zrujnowanej Warszawie oraz ponowne spojrzenie botaniczki na fotografie w XXI wieku uzmysławiają odmienne od powszechnego postrzeganie ruin jako miejsc, w których, pomimo zniszczenia, wciąż widać łańcuchy troficznych zależności. Tego rodzaju witalność i obecność roślin na gruzach obliguje do ponownej konceptualizacji pojęć ruin oraz rozkładu. Ich klasyczna definicja, rozwijana przez Aloisa Riegla[3] w rozprawie *Nowoczesny kult zabytków. Jego istota i powstanie*, akcentuje respekt ewokowany przez ruiny oraz niemal sakramentalne poczucie obcowania z "patyną wieków". Podobne rzecz ujmował Georg Simmel[4], który choć wskazywał na "naturalizację" ruin, swoje rozważania skupił wokół melancholii, wynikającej z poczucia niemalże biblijnego *vanitas* dzieła ludzkich rąk. Na ruiny można jednakże spoglądać inaczej, podobnie jak wyżej wspomniani Zajączkowska i Kobendza, którzy nawet na zgliszczach potrafią dostrzec obecność innego niż ludzkie życia. Tego rodzaju odmienne afordancje – rozumiane jako relacyjności więcej-niż-ludzkich aktorów społecznych – są możliwe pod warunkiem, że umownie dokonamy gestu zawieszenia romantyczno-antropocentrycznego spojrzenia, które przedmiotem głębokiego namysłu czyni wyłącznie to, co objęte ludzkim panowaniem. W niniejszym szkicu ruiny rozumiane będą jako przestrzenie, które choć zostały opuszczone przez *anthropos*, bynajmniej nie ewokują poczucia pustki czy melancholii, wręcz przeciwnie – stanowią miejsca otwarte na działanie innych, bioaktywnych aktorów, w szczególności zaś roślin, które błyskawicznie dokonują sukcesji pozostawionych przez człowieka habitatów. Znamienne w tym kontekście zdaje się samo botaniczne określenie "roślin ruderalnych", którego rdzeniem jest łacińskie słowo *rudus*, oznaczające gruz.

1. Urszula Zajączkowska, *Patyki, badyle* (Warszawa: Marginesy, 2019), 71.
2. Roman Kobendza, "Roślinność ruderalna na gruzach miast polskich", w: *Sprawozdania z posiedzeń Wydziału IV Nauk Biologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, red. Mieczysław Brahmer (Warszawa: Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, 1952), 49–60.
3. "Modi memorandi", w: *Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2014), 724.
4. Georg Simmel, "Ruina. Próba estetyczna", w: *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006), 169–176.

W istocie rośliny te (zwane także wymiennie roślinnością spontaniczną) wyrastają najczęściej jako pierwsze w przestrzeniach zmienionych przez człowieka[5]: w szczelinach chodników, na nasypach kolejowych, w pęknięciach budynków i wielu innych miejscach antropopresji. To dowód na to, że ruina bynajmniej nie nosi znamion bierności i pasywności, lecz staje się niejako aktywnym miejscem dla innych aktorów społecznych w rozumieniu Brunona Latoura[6]. Podobnie na rujnacje spoglądała Ann Laura Stoler, która postulowała "aktywne rozumienie" ruin jako procesu:

> Ruina to zarówno stan rzeczy, jak i dotykający ją proces. Słowo to występuje w znaczeniu rzeczownikowym i czasownikowym. Zwracając się ku temu drugiemu, aktywnemu rozumieniu, wychodzimy poza pewien stan, który forma rzeczownikowa zbyt łatwo unieruchamia, przemienia w bierny, niezmienny obiekt[7].

Ruiny nigdy nie stanowią niezmiennego, biernego obiektu – wręcz przeciwnie, opuszczone przez człowieka, zostają zasiedlone przez innych aktantów, a pionierkami owej sukcesji są rośliny ruderalne. W jednym ze szkiców przestrzenie pozostawione przez działalność ludzką nazwałam roboczo *rujnacją prospektywną*, akcentując tym samym czasownikową formę rozkładu, która skierowana jest przede wszystkim w przyszłość rozumianą jako nowe sploty biologiczno-kulturowe czy też, jak określiłaby to Catrin DeSilvey, nowe ekologie[8]. Wówczas analizowałam projekt artystyczny, tematyzujący przestrzenie opuszczonych wsi w Beskidzie Niskim, gdzie roślinność zaświadczała o historii deportacji z 1947 roku. Innymi słowy, to dzięki roślinom i znajomości ich kulturowych znaczeń dla regionu możliwe było wyraźnie odtworzenie topografii opuszczonej przez człowieka przestrzeni[9]. W niniejszym szkicu, posiłkując się *exemplum*, jakim jest projekt "Trafostacja" Joanny Rajkowskiej, chciałabym dowieść, że ruiny, zgodnie z poczynionymi wyżej zastrzeżeniami znaczeniowymi, stanowią aktywne przestrzenie sprawczości roślin ruderalnych. Projekt Rajkowskiej stanowić będzie

---

5. Norbert Kühn, "Intentions for the Unintentional Spontaneous Vegetation as the Basis for Innovative Planting Design in Urban Areas", *Journal of Landscape Architecture* 1, no. 2 (2006), 47.

6. Bruno Latour, *Splatać na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Arbiszewski (Kraków: Universitas, 2010).

7. Ann Laura Stoler, "'Rozkład pozostaje'. Od ruin do rujnacji", przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej* (2013), https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2013/4-ruinacja/rozklad-pozostaje.-od-ruin-do-rujnacji (31.08.2024).

8. Caitlin DeSilvey, "Ruderal Heritage", w: *Deterritorializing the Future: Heritage in, of, and after Anthropocene*, red. Rodney Harrison, Colin Sterling (London: Open Humanities Press, 2020), 289–310.

9. Martyna Dziadek. "Żywe archiwum. Więcej-niż-ludzkie obecności w siedliskach ruderalnych", *Przegląd Kulturoznawczy* 2, nr 56 (2023), 163–175.

wyłącznie studium przypadku, które pozwoli mi – mam nadzieję – zobrazować pewien rodzaj arbitralności, spowodowany antropocentryzmem poznawczym[10] (Ewa Bińczyk), którego to immanentną cechą jest spojrzenie z ludzkiego punktu widzenia. Z tego też powodu wciąż patrzymy na ruiny podług estetyki romantycznej, która każe nam widzieć rozkład/kruchość/upadek działań ludzkich, na powrót przywołuje biblijne *vanitas*, przypominające o uniwersalnej ulotności i przemijaniu. Jednakże na ruiny można spojrzeć inaczej, podobnie jak biolog Roman Kobendza w 1945 roku, kiedy przechadzając się po ruinach Warszawy, odnotowywał tlące się oznaki biologicznego życia, którymi były rośliny synantropijne. Pionierki zwiastujące i zaświadczające o tym, że miejsce, które widzimy, przekształcili ludzie. Próba redefinicji pojęcia ruin na rzecz ich sprawczości oraz dynamiki innego niż ludzkie życia stanie się przedmiotem niniejszego artykułu.

Sztuka zarastania

Sztuka Joanny Rajkowskiej – jednej z najbardziej uznanych współczesnych artystek – wymyka się wszelkim próbom ujarzmiającej katalogizacji, prowadząc do swoistego "stuporu klasyfikującego"[11] w polu sztuki i krytyki artystycznej. Jedną z przyczyn owego stanu rzeczy jest niewątpliwie swoista dynamiczność oraz "dzianie się", a także "konceptualna czynnościowość" jej projektów[12]. Nie inaczej było w przypadku "Trafostacji", którą sama artystka opisywała jako "pomysł wymierzony w przyszłość"[13] a zatem wymykający się imperatywowi odgórnego zakwalifikowania oraz precyzyjnemu opisowi. "Trafostacja" powstała w 2016 roku jako element projektu "Wrocław – wejście od podwórza", który był realizowany w ramach programu sztuk wizualnych Europejskiej Stolicy Kultury. Artystka postanowiła wykorzystać potencjał opuszczonego budynku stacji transformatorowej i zasadzić w nim między innymi mchy, bluszcze, paprocie, trzmieliny czy bodziszki, wspomagając ich wzrost strumieniami wody poprzez implementację odpowiedniego systemu irygacyjnego. Rajkowska, w konsultacji z dr inż. Martą Weber-Siwirską, Magdaleną Zelek oraz Jagodą Podgórską, wybrały zatem te gatunki roślin, które naturalnie pojawiają się w przestrzeniach zmienionych/zniszczonych przez człowieka. Nowy ekosystem szybko stał się siedliskiem dla

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

11. Agnieszka Dauksza, "Laboratorium artystyczne: realizm afektywny. Praktyki Joanny Rajkowskiej", *Teksty Drugie* 1 (2017), 373–381.

12. Dauksza, "Laboratorium artystyczne", 374.

13. Joanna Rajkowska, Agnieszka Dauksza, "Materia to podstawa. Relacje, reakcje i eksperymenty", *Teksty Drugie* 1 (2017), 430.

innych więcej-niż-ludzkich aktorów: pszczół, trzmieli oraz innych owadów, tworząc tym samym nowy habitat tętniący życiem. Ów interdyscyplinarny projekt, choć zawierał w sobie element sprawczości ludzkiej, która zainicjowała proces zarastania, został z czasem całkowicie oddany działaniom przyrody. Mimo że "Trafostacja" Rajkowskiej powstała w 2016 roku, wciąż inspiruje nie tylko reprezentantów świata sztuki, lecz także nauki oraz krytyki artystycznej, czego eksplicytnym dowodem jest powstały w 2021 roku cykl rozważań "Narracje o Trafostacji". Projekt ten miał za zadanie ponownie przyjrzenie się nieczynnej stacji transformatorowej przez pryzmat pięciu interdyscyplinarnych narracji. Polifoniczne głosy Urszuli Zajączkowskiej, Aleksandry Jach, Ewy Domańskiej, Sebastiana Cichockiego oraz samej artystki objawiły tym samym wieloznaczność projektu: począwszy od jego usytuowania w kontekście kryzysu klimatycznego, jak i transgresywnego potencjału przeciwstawiania się imperatywowi nadprodukcji w świecie sztuki. W istocie projekt ten jest pod wieloma względami bezprecedensowy. Po pierwsze, nie generuje produkcji nowych przedmiotów, które często stanowią oś działań artystycznych, podczas których zużywa się spore ilości zasobów[14]. Po drugie, jest nowatorskim, postantropocentrycznym gestem oddania przestrzeni przyrodzie, która została porzucona przez człowieka, oraz po trzecie – pozwala na dostrzeżenie sprawczości więcej-niż-ludzkich aktorów w tychże przestrzeniach, obierając trajektorię wymierzoną w przyszłość. Sama artystka nazwała "Trafostację" projektem o "erozji ekosystemów", jak również zaznaczała dwoistość pojęcia "końca": "Trafostacja, oprócz tego, że jest domem dla dziesiątków tysięcy gatunków, jest też opowieścią o tej właśnie ludzkiej relacji. Jest pytaniem, czy koniec to koniec"[15]. Rajkowska podkreśla tym samym swoistą arbitralność pojęcia kresu, który w kategoriach antropocentrycznych oznacza rozkład, jednakże z perspektywy pozaludzkiej stanowi równocześnie "dom dla dziesiątków tysięcy gatunków"[16], pełen dynamicznych splotów i łańcuchów troficznych zależności. Ów rewers kategorii antropocentrycznie rozumianego rozkładu

14. Sebastian Cichocki, "Zdziczenie sztuki. Przypadek Trafostacji Joanny Rajkowskiej", *Strefa Kultury* (2021), https://strefakultury.pl/news/zdziczenie-sztuki-przypadek-trafostacji/ (9.09.2024). "Uprawianie sztuki to dodawanie, rzadziej odejmowanie. Kryje się w tym osobliwy paradoks: nawet dzieła sztuki, które głoszą krytykę eksploatacji złóż naturalnych i zachłannej modernizacji, same materializują się w postaci energochłonnych, kosztownych obiektów. Wysiłek wkładany w podtrzymanie przy życiu dzieł sztuki: klimatyzowanych sal, wyszukanych form prezentacji, specjalistycznego transportu, jest wręcz monstrualny. Płochliwe idee, pochwycone w materialnych formach, wysysają zasoby i energię".

15. Joanna Rajkowska, "W 2016 nie brzmiało to tak oczywiście jak teraz", *Strefa Kultury* (2021), https://strefakultury.pl/news/w-2016-nie-brzmialo-to-tak-oczywiscie-jak-teraz/ (10.09.2024).

16. Rajkowska, "W 2016 nie brzmiało to tak oczywiście jak teraz".

oznacza jednocześnie sprawczość innych aktorów społecznych – eksplicytnym dowodem są przestrzenie objęte rujnacją.

Materia bowiem nigdy nie ginie w próżni, wręcz przeciwnie – rozwija się oraz tworzy nowe sploty i relacyjności[17]. Karen Barad postulowała ponowne przyjrzenie się autonomiczności materii w splotach relacji, które re-orientują ludzkie wyobrażenia o śmierci/końcu, wskazując na nieustanną sieć życia. Immanentną cechą podobnego podejścia jest przełamanie antropocentrycznego przekonania o ludzkiej wyjątkowości i sprawczości na rzecz środowiskowych asamblaży, które ulegają przeobrażeniom i konfiguracjom. Tego rodzaju postrzeganie sprawczości pozaludzkiej "na ruinach kapitalistycznej produkcji" bliskie jest spojrzeniu Anny Lowenhaupt Tsing[18], w której pracach "trzecia natura, natura, natura nieuchronnych skażeń oraz splątań ludzi i czynników pozaludzkich" pokazuje szansę tzw. kapitalizmu odzyskowego[19]. Choć Tsing opisywała grzyby matsutake, które rosły na terenach diametralnie zmienionych przez człowieka, badaczka sygnalizowała jednocześnie otwartość na odnowę różnego rodzaju aktantów na podtytułowych ruinach kapitalistycznej produkcji[20], a także zachęcała badaczy do uważnego śledzenia więcej-niż-ludzkich społeczności[21].

W tym kontekście istotny zdaje się sam fakt odbierania przyrodzie przestrzeni przez człowieka do momentu, kiedy owe użytkowe, antropocentryczne budowle zostają opuszczone i stają się ruiną. To wtedy następuje proces "oddawania" przyrodzie tego, co wcześniej zawłaszczył sobie człowiek – tak działa nieunikniony proces obiegu materii, dzięki której możemy zaobserwować reparacyjne zdolności i siłę roślin ruderalnych, które na nowo zarastają miejsce, uprzednio zniszczone lub porzucone przez ludzi. Ruiny "kapitalistycznej produkcji", czyli porzuconych przez człowieka infrastruktur, otaczają nas w dzisiejszych czasach niemalże wszędzie, stając się jednocześnie archiwum projektów, które nie spełniły wymogów rentowności bądź stanowiły efekt społeczno-politycznych przedsięwzięć. Tego rodzaju współczesne ruiny, takie jak opuszczona stacja transformatorowa na Niskich Łąkach we Wrocławiu, są odmienne od tych, które stały się "sfetyszyzowanym gruzem", jak określił to Gastón R. Gordillo w książce *Rubble. The Afterlife*

17. Karen Barad, "Materia czuje, rozmawia, cierpi, pragnie, tęskni i pamięta", przeł. Jacqueline Czajka, w: *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, red. Rick Dolphijn, Iris van der Tuin (Gdańsk: Machina Myśli, 2018), 41.

18. Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

19. Ewa Bińczyk, "Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? 'Gramatyka' wystudzania wzrostu ekonomii ekologicznej", *Er(r)go* 47 (2023), 85–108.

20. Anna L. Tsing, "Sztuki uważności", *Teksty Drugie* 1 (2020), 204–214.

21. Anna L. Tsing, "More-than-Human Socialities. A Call for Critical Description", w: *Anthropology and Nature*, red. Kirsten Hastrup (New York and London: Routledge, 2013), 27–42.

of Desctruction[22]. Jego antyromantyczna postawa wobec "patyny wieków" każe krytycznie spojrzeć na klasycznie rozumiane ruiny, które według badacza są poddawane nadmiernej fetyszyzacji, polegającej na nadawaniu wysokiej rangi określonym ruinom oraz wyznaczaniem hierarchii tego, co jest wartościową i symboliczną "stertą gruzu", a co – paradoksalnie – bezwartościową i zwyczajną. Ów akt fetyszyzacji niektórych ruin i pozostałości jako artefaktu kultury, którego ranga wzrasta proporcjonalnie do czasu, a także nadawanym mu znaczeniom kulturowym, widoczny jest także dzisiaj, o czym świadczą kolejne donosy z Grecji. To właśnie tam pojawiły się niedawno nowe pomysły, które miałyby zapewniać wstęp na Akropol tylko dla bogatych elit[23] o wschodzie i zachodzie słońca – widać tym samym eksplicytnie, że owa "wysoka ranga" artefaktu kultury i jej "patyna wieków", jak określił ów proces Riegl, może ewokować także jej elitarny, chciałoby się rzec, habitus, a tym samym – monetyzację i nierówną dystrybucję jej dostępności.

Jednak ruiny w rozumieniu Tima Edensora, czyli wszelkie poprzemysłowe pozostałości, porzucone betonowe i asfaltowe konstrukcje, otaczają nas wszędzie[24].

Jednym z przykładów takiego betonowego szkieletu jest właśnie "Trafostacja", która dzięki działaniu artystki została niejako dostrzeżona i wyodrębniona z rezerwuaru wielu innych opuszczonych obiektów oraz włączona w krytyczną refleksję na temat zmian klimatycznych, sprawczości roślin oraz architektury. Ta ostatnia bowiem w bezprecedensowy sposób przyczynia się do wzrostu emisji zanieczyszczeń, a także do zawłaszczania przyrodzie kolejnych przestrzeni, co skutkuje zaburzaniem naturalnych cyklów przyrody[25]. "Trafostacja" nie tylko została tym samym poddana krytycznemu namysłowi, ale także stała się aktywnym habitatem – na początku pionierskich roślin ruderalnych, z czasem także owadów i ptaków. Jej zrenaturalizowanie i wtórna sukcesja bynajmniej nie przywodzi na myśl pustki czy melancholii, ale przestrzeń nowych afordancji.

Świat roślin na ruinach kapitalistycznej produkcji

Zaproponowana w niniejszym artykule zmiana optyki umożliwia dostrzeżenie dwoistości pojęcia końca/rozkładu w kontekście ruin i rujnacji, gdyż rozkład jako

22. Gastón R. Gordillo, *Rubble. The Afterlife of Destruction* (Durham: Duke University Press, 2014).

23. Weronika Walenciak, "Akropol tylko dla bogatych? Greccy archeologowie sprzeciwiają się prywatyzacji kultury", *Gazeta Wyborcza* (2024), https://wyborcza.pl/7,82983,31054955,akropol-tylko-dla-bogatych.html (9.09.2024).

24. Tim Edensor, *The Industrial Ruins: Aesthetics, Materiality and Memory* (Oxford: Bloomsbury Publishing, 2005).

25. Por. Kacper Kępiński, Adrian Krężlik, red., *Antropocen. W stronę architektury regenerującej* (Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki, 2022).

proces materialny umożliwia powstanie nowych troficznych zależności oraz oddanie przestrzeni działaniom przyrody. Tego rodzaju proces nazywam rujnacją prospektywną, która stoi w opozycji do postrzegania ruin według antropocentrycznej proweniencji jako tych, które implikują namysł o przeszłości i czasie bezpowrotnie utraconym. Rujnacja prospektywna bierze pod uwagę nowomaterialistyczne uwzględnienie sprawczości przyrody i więcej-niż-ludzkich aktorów społecznych, o których upominała się Anna Lowenhaupt Tsing[26]. Antropolożka wzywała do intelektualnego namysłu nad sprawczością diametralnie odmiennych od ludzi istot oraz postulowała śledzenie relacyjności między nimi – w szczególności zaś w przestrzeniach, które zostały opuszczone przez działalność człowieka. Projekt Rajkowskiej zawiera w sobie echa myślenia materialistycznego, które postuluje ontologiczną egalitarność różnych aktorów społecznych – artystka bowiem oddała roślinom sprawczość w przestrzeni uprzednio zajętej przez człowieka, rozkładając jednocześnie na płaszczyźnie immanencji wszystkie byty jako równie sprawcze. "Trafostacja" Rajkowskiej służy jako exemplum, którego lokalność oraz wernakularność mogą stanowić asumpt do poszukiwań podobnych obiektów w okolicy: porzuconych, opuszczonych, przejmowanych przez innych biotycznych aktorów jako nośników/biomarkerów sprawczości. Ruiny to nie tylko stare mury zamków, gruzy i zgliszcza powojenne, ale także porzucone budynki, które zaświadczają o niestabilności oraz nadprodukcji w erze kapitalizmu[27]. Jeśli dany projekt nie spełnia już wymogów rentowności, nierzadko zamiast ponownego wykorzystania przestrzeni i materiałów w duchu idei recyklingu, porzuca się je, aby zbudować nowe, zużywając przez to po raz kolejny zasoby. Ów niekończący się imperatyw nowości w architekturze krajobrazu i ponownego zawłaszczania przestrzeni, wynikający z różnego rodzaju legislacji i praw własnościowych, jest niewątpliwie znakiem czasów antropocenu. Jednocześnie, jak zaznacza Kacper Jakubowski, architekt oraz edukator przyrody:

> Wraz z postępującą sukcesją ekologiczną na obszarach "typu po", a więc poprzemysłowych, poeksploatacyjnych, pokolejowych, powojskowych, postagrarnych, zmienia się ich funkcja, z czym wiąże się możliwa sukcesja ich historycznej roli (np. z przemysłowej na ekologiczną). Pożądanym i społecznie oczekiwanym kierunkiem jest ich przywracanie na rzecz ogólnodostępnej zieleni miejskiej[28].

26. Anna L. Tsing, "More-than-Human Socialities. A Call for Critical Description", w: *Anthropology and Nature*, red. Kirsten Hastrup (New York and London: Routledge, 2013), 27–42.

27. Tim Edensor, *The Industrial Ruins*, 4.

28. Kacper Jakubowski, *Czwarta przyroda. Sukcesja przyrody i funkcji nieużytków w mieście* (Kraków: Fundacja Dzieci w Naturę, 2020), 10.

Projekt Rajkowskiej stanowi jeden z przykładów tzw. opuszczonego nieużytku, który zmienił swoją rolę z poprzemysłowego na ekologiczny[29], jednakże podobne budowle zaświadczają o swojej przeszłości niemalże wszędzie – gdzie się rozejrzymy, możemy dostrzec opuszczone pensjonaty, centra handlowe, stacje benzynowe, sklepy, domy, szpitale psychiatryczne, sanatoria, które stanowią sieć ruin, rozsianych po całej Polsce, ale i na całym świecie. Ruiny są tym samym wszechobecne, ale na szczęście widać na nich także zalążki nowego, więcej-niż-ludzkiego świata – świata roślin, które są także oznakami "naturalnych wlewów lasu"[30]. Wszystko to dla ludzkiego oka widoczne jednak z czasem, gdyż to właśnie ów parametr, "[p]arametr czasu wprowadza w miejsca osobliwe nowy wymiar i jeszcze bardziej komplikuje prostą wyjściową dychotomię: oswojone/obce. Zrujnowana twierdza nabiera nowych sensów, niezakładanych zgoła przez budowniczych"[31]. Nie tylko zrujnowana twierdza nabiera nowych, materialnych sensów i afordancji, lecz także każda pozostawiona przez człowieka betonowa konstrukcja, na której prędzej czy później dokonają sukcesji rośliny ruderalne, pionierki, zwiastujące, że miejsce, które zajmują, porzucili lub zniszczyli przedtem ludzie. W przestrzeniach przekształconych i porzuconych przez człowieka zachodzi rujnacja prospektywna, podczas której ze splotów materii wyłaniają się nowe, emergentne struktury, których dostrzeżenie możliwe jest wyłącznie dzięki uważnemu badaniu relacyjności. Rzecznikiem tak rozumianego splątania artefaktów ze światem jest także Tim Ingold, który w eseju *Materiały a materialność* dokonał takiego oto rozpoznania:

> Ponieważ środowisko się dzieje, to materiały, z których się ono składa, nie *istnieją* – w sensie przedmiotów w świecie materialnym – lecz *się stają*. Dlatego właściwości materiałów, rozumianych jako składniki środowiska, nie można identyfikować jako

29. Artystka w interesujący sposób sama konceptualizuje pojęcie sztuki ekologicznej: "Ekologia to w moim rozumieniu sieć współzależności warunkujących życie na Ziemi. W dojmujący sposób zdestabilizowana przez Homo Sapiens. Zastanawiam się, czy w obecnej sytuacji możliwy jest projekt ekologiczny. Bo być może jest to projekt, który po prostu nie destabilizuje środowiska (jeszcze bardziej)? Wydaje mi się istotne, żeby brać pod uwagę i rozumieć wszelkie procesy prowadzące do realizacji projektu, nie tylko jego konsekwencje. […] Sztuka nie jest produkowana w próżni, tylko w ramach istniejących możliwości technologicznych". Zob. "Od-swajanie środowiska", rozmowa Aleksandry Jach z Joanną Rajkowską dla The Anthropocene Index, https://www.rajkowska.com/od-swajanie-srodowiska/ (10.09.2024).

30. Urszula Zajączkowska, "Sześć stron świata Trafostacji", *Strefa Kultury* (2021), https://strefakultury.pl/news/szesc-stron-swiata-trafostacji/ (10.09.2024).

31. Dariusz Czaja, *Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje*, w: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytorium*, red. Dariusz Czaja (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2013), 21.

stałych, podstawowych atrybutów rzeczy, ale należy je widzieć raczej w kontekście procesów i relacji[32].

W takiej optyce poznawczej wszelki rozpad, ruina czy pozostałość stają się nie tyle zakończeniem czy zatrzymaniem, ile "generatywnymi przepływami świata materiałów, w których powstały i w których nadal trwają"[33].

Bibliografia

Barad, Karen. "Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie", przeł. Joanna Bednarek. W: *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, 323–360. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.

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

Bińczyk, Ewa. "Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? 'Gramatyka' wystudzania wzrostu ekonomii ekologicznej". *Er(r)go* 47 (2023), 85–108.

Cichocki, Sebastian. "Zdziczenie sztuki. Przypadek Trafostacji Joanny Rajkowskiej". *Strefa Kultury* (2021). https://strefakultury.pl/news/zdziczenie-sztuki-przypadek-trafostacji/ (9.09.2024).

Caitlin, DeSilvey. "Ruderal Heritage". W: *Deterritorializing the Future: Heritage in, of, and after Anthropocene*, red. Rodney Harrison, Colin Sterling, 289–310. London: Open Humanities Press, 2020.

Czaja, Dariusz. "Nie-miejsca. Przybliżenia, rewizje." W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytorium*, red. Dariusz Czaja. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2013.

Dauksza, Agnieszka. "Laboratorium artystyczne: realizm afektywny. Praktyki Joanny Rajkowskiej". *Teksty Drugie* 1 (2017), 373–381.

Dziadek, Martyna. "Żywe archiwum. Więcej-niż-ludzkie obecności w siedliskach ruderalnych". *Przegląd Kulturoznawczy* 2, nr 56 (2023), 163–175.

Edensor, Tim. *The Industrial Ruins: Aesthetics, Materiality and Memory*. Oxford: Bloomsbury Publishing, 2005.

Gordillo, Gastón R., *Rubble. The Afterlife of Destruction*. Durham: Duke University Press, 2014.

Ingold, Tim, *Splatać na nowo otwarty świat*, oprac. Ewa Klekot. Kraków: Instytut Architektury, 2018.

Jakubowski, Kacper. *Czwarta przyroda. Sukcesja przyrody i funkcji nieużytków w mieście*. Kraków: Fundacja Dzieci w Naturę, 2020.

32. Tim Ingold, *Splatać na nowo otwarty świat*, oprac. Ewa Klekot (Kraków: Instytut Architektury, 2018), 31.

33. Ingold, *Splatać na nowo otwarty świat*, 27.

Kępiński, Kacper, Adam Krężlik. *Antropocen. W stronę architektury regenerującej*. Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki, 2022.

Kobendza, Roman. "Roślinność ruderalna na gruzach miast polskich". W: *Sprawozdania z posiedzeń Wydziału IV Nauk Biologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, red. Mieczysław Brahmer, 49–60. Warszawa: Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, 1952.

Kühn, Norbert. "Intentions for the Unintentional Spontaneous Vegetation as the Basis for Innovative Planting Design in Urban Areas". *Journal of Landscape Architecture* 1, no. 2 (2006), 46–53. https://doi.org/10.1080/18626033.2006.9723372.

Latour, Bruno. *Splatać na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Arbiszewski. Kraków: Universitas, 2010.

"Modi memorandi". W: *Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, 724. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2014.

Rajkowska, Joanna, Agnieszka Dauksza. "Materia to podstawa. Relacje, reakcje i eksperymenty". *Teksty Drugie* 1 (2017), 421–430.

Simmel, George. "Ruina. Próba estetyczna". W: *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, 169–176. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.

Stoler, Anna L. "'Rozkład pozostaje'. Od ruin do rujnacji", przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, *Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej* (2013). https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2013/4-ruinacja/rozklad-pozostaje.-od-ruin-do-rujnacji (31.08.2024).

Tsing, Anna L. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Chicago: Princeton University Press, 2015.

Tsing, Anna L. "More-than-Human Socialities. A Call for Critical Description". W: *Anthropology and Nature*, red. Kirsten Hastrup (New York and London: Routledge, 2013), 27–42.

Walenciak, Weronika. "Akropol tylko dla bogatych? Greccy archeologowie sprzeciwiają się prywatyzacji kultury". *Gazeta Wyborcza* (2024). https://wyborcza.pl/7,82983,31054955,akropol-tylko-dla-bogatych.html (9.09.2024).

Zajączkowska, Urszula. *Patyki, badyle*. Warszawa: Marginesy, 2019.

Anna Turczyn
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Polonistyki
https://orcid.org/0000-0003-1611-5139

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17855

"Czy przekroczyliśmy granicę?" Kilka uwag o ekologii postlacanowskiej*

"Have We Crossed the Line?" Some Remarks on Post-Lacanian Ecology

Abstract: This article attempts to analyze Jacques Lacan's reflections on the ethics of desire and the subject's relation to the object, with particular emphasis on the object of anxiety, juxtaposed with contemporary French post-Lacanian thought on ecology and climate crises. It demonstrates how ecological thinking intertwines with reflection on language and enables the creation of a new discourse, capable of addressing the effects of both capitalist and scientific models of knowledge, while fostering forms of social bonds that support the transformation of existing existential and ecological practices.

Keywords: Lacan, post-Lacanian ecology, anxiety, ethics of desire, jouissance, object

Etyka pragnienia

Lacan po raz pierwszy zwrócił uwagę na kwestie natury, środowiska i ekologii w *Seminarium VII* zatytułowanym *Etyka psychoanalizy*, prowadzonym w latach 1959–1960[1]. W trakcie wydarzeń majowych, w związku z narastającym kryzysem politycznym, rozpoczął – inaczej niż miał to w zwyczaju – od odniesienia się do bieżących wydarzeń politycznych[2].

* Artykuł powstał dzięki dofinansowaniu ze środków Inicjatywy Doskonałości UJ (IDUJ) 2024.

1. Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire livre VII, 1959–1960*, tekst oprac. J.-A. Miller (Paris: Seuil, 1986).

2. Komentowany fragment odnosi się do wydarzeń z maja 1960 roku, które doprowadziły do wyraźnej eskalacji napięć zimnowojennych pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim. 1 maja 1960 roku nad terytorium ZSRR zestrzelono amerykański samolot rozpoznawczy typu U-2, pilotowany przez Francisa Gary'ego Powersa. Upublicznienie operacji szpiegowskiej podważyło wiarygodność Stanów Zjednoczonych i skutkowało zerwaniem długo negocjowanego szczytu w Paryżu, który miał stanowić istotny krok w kierunku złagodzenia konfliktów międzynarodowych. W konsekwencji doszło do intensyfikacji dyskursu propagandowego i wzrostu społecznego lęku przed możliwym wybuchem wojny atomowej, zaś zachodni przywódcy maskowali polityczną bezradność pozorowaną stanowczością. W tym kontekście odwołania do "rozczarowującego jutra" (lendemains qui déchantent) trafnie eksponowały poczucie niepewności i zagrożenia, towarzyszące opinii publicznej wobec braku realnych perspektyw pokojowych.

> Wydało mi się dziś rano, że nie będzie przesadą rozpocząć od postawienia pytania: czy przekroczyliśmy granicę? Nie chodzi o to, co robimy tutaj, lecz o to, co dzieje się w świecie, w którym żyjemy. I choć to, co się tam wygłasza, brzmi dość wulgarnie, nie będziemy udawać, że tego nie słyszymy[3].

Postawione pytanie o "przekroczenie granicy" zostało ujęte w ramy problemu etycznego. Granica (*la ligne*) nie dotyczyła wyłącznie indywidualnego wyboru, lecz strukturalnej kondycji świata, w którym dyskurs publiczny coraz wyraźniej odrywał się od rzeczywistości. Władza – poprzez media i polityczne deklaracje – posługiwała się językiem nie po to, by informować czy ujawniać prawdę o działaniach wywiadowczych, lecz by utrzymywać posłuszeństwo. To, co przekazywano społeczeństwu, miało charakter "odurzający": zamiast pobudzać krytyczne myślenie, tłumiło je, wytwarzając hałas, którego jedynym celem było uniemożliwienie klarownego rozpoznania sytuacji. Lacan podkreślał, że retoryka zapewniania o pokoju miesza się z katastroficzną wizją "rozczarowującego jutra", a strach (*la peur*) staje się narzędziem zarządzania zbiorowością: im więcej informacji krąży, tym mniej ludzie wiedzą.

W tym kontekście Lacan zaproponował rozszerzenie znaczenia pojęcia "pragnienie" o paradoksy dobra. Z jednej strony pragnienie nie pokrywa się z potrzebą, z drugiej nie dąży do zdobycia określonych dóbr – przeciwnie, wszelkie dobra mają je zasłaniać. Dobra (*biens*) organizują relacje społeczne, ponieważ wiążą się z władzą, która zapewnia do nich dostęp oraz określa zasady ich dystrybucji. Tym samym dobro stało się kategorią w pełni polityczną i w rzeczywistości stanowi narzędzie kontroli sprawowanej nad podmiotem. Dobro jako obiekt pozostaje dwuznaczne, podkreślał Lacan. Odpowiada ono na potrzeby biologiczne człowieka i jednocześnie stwarza możliwość dominacji, budując relację zależności od innego w sytuacji, kiedy pełni funkcję zasłony wobec pragnienia.

> Prawdziwa natura dobra, jego głęboka dwoistość, polega na tym, że nie chodzi tu wyłącznie o dobro naturalne, odpowiadające na potrzebę, lecz o możliwą władzę, o moc zaspokajania potrzeb. Z tego powodu cały stosunek człowieka do realnego wymiaru dóbr opiera się na stosunku do władzy, którą sprawuje inny, inny wyobrażeniowy, zdolny go ich pozbawić[4].

(Źródła: https://fresques.ina.fr/de-gaulle/fiche-media/Gaulle00215/allocution-du-31-mai-1960.html, https://enseignants.lumni.fr/fiche-media/00000000710/la-conference-de-paris-apres-l-affaire-de-l-u2.html, dokument archiwalny dostępny na stronach francuskiego MSZ: https://archivesdiplomatiques.diplomatie.gouv.fr/media/c800febd-4492-47a8-ba16-62cd9dea2e43.pdf; źródła z ograniczonym dostępem: https://www.monde-diplomatique.fr/1960/07/COURTET/23721 [23.11.2025].)

3. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 271.
4. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 274.

W ten sposób umacnia się logika społecznej konkurencji, którą Lacan nazwał "wojną społeczną"[5]: nieustanny konflikt o prestiż i zasoby, stanowiące o pozycji w polu społecznym. Paradoksalnie – im wyżej umieszczone jest dobro w strukturze symbolicznej, tym silniej narasta pragnienie niszczenia oznak prestiżu, co w obszarze antropologii znalazło swój pierwowzór w rytualnym potlaczu.

> Nie zapominajmy, że od zawsze istniał wymiar, w którym można dostrzec coś, co łagodny marzyciel nazwałby "uczłowieczeniem planety". Jeśli zaś chodzi o rozpoznanie przejścia, kroku, śladu, dłoni człowieka, możemy być spokojni: gdy napotkamy tytaniczne nagromadzenie muszli ostryg, będzie to wyraźny ślad bytujących tutaj ludzi. W miejscu nagromadzenia przypadkowych odpadów na pewno był człowiek. Niektóre epoki geologiczne pozostawiły po sobie własne ślady w postaci odpadów, które dziś pozwalają nam zrozumieć ich porządek. Natomiast sterta śmieci – to jedno z obliczy, którego nie należy lekceważyć w wymiarze ludzkim[6].

Najbardziej wstrząsającą diagnozę Lacan wiązał jednak z katastrofalną w skutkach potencjalnością nowoczesnych struktur władzy. Katastrofa, która zagraża ludzkości, nie zostanie wywołana – jak u Sade'a – w imię jouissance, ale na drodze biurokratycznego rozkazu: bez konkretnej intencji, bez sensu, jedynie poprzez mechaniczne wykonywanie procedur. To właśnie logika instytucji doprowadziła do wytworzenia "bezmiaru odpadów" będących ostatecznym śladem człowieka na Ziemi. Wbrew humanistycznym wyobrażeniom o twórczym dziedzictwie ludzkości, Lacan twierdził, że nie dzieła, lecz śmieci staną się właściwą sygnaturą człowieka. Źródła tej destrukcyjnej logiki upatrywał w dyskursie nauki. Wywiedziony z matematyki, zapisany w formie małych liter pozbawionych znaczenia, ten rodzaj dyskursu "niczego nie pomija"[7]. Nie pozostawia miejsca na żadną niewiedzę, na to, co mogłoby pozostać nieświadome. Znaczący zaczyna funkcjonować autonomicznie, generując własną rzeczywistość, niezależną od etycznego namysłu nad skutkami tego działania. Czy współczesna nauka zmierza do "integracji z Naturą, czy raczej ku jej dezintegracji", pytał[8]. W ten sposób popęd śmierci przestaje być tylko abstrakcyjną kategorią psychoanalityczną, a staje się realnym pytaniem o przyszłość życia.

W tej perspektywie znajduje zastosowanie lacanowska koncepcja etyki pragnienia. Nie jest to etyka dobra, lecz etyka wychodzenia poza dobro. Pytanie o to, "czy przekroczyliśmy granicę", odnosi się w tym sensie również do możliwości

5. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 275.
6. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 273–274.
7. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 277.
8. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 277.

sprzeciwu wobec systemu polityczno-społecznego, który w imię dobra podporządkowuje pragnienie logice władzy. Podmiot etyczny nie jest zatem definiowany przez wybór dobra, lecz przez nieustępliwość w kwestii własnego pragnienia, nawet jeśli oznacza to funkcjonowanie poza przyjętymi normami społecznymi. Aby nie mylić pragnienia z potrzebą, którą można zaspokoić poprzez dobro, uwalniając przy tym dodatkową jouissance o potencjalnie katastrofalnych skutkach – zarówno dla podmiotu, jak i w szerszej skali, jak miało to miejsce w maju 1960 roku podczas eskalacji zimnowojennego konfliktu – podmiot nie powinien ustępować wobec własnego pragnienia. Skutkiem przekroczenia owej granicy, a więc i uniemożliwienia sprzeciwu, będzie zanik podmiotowości, ponieważ po drugiej stronie rozciąga się to, co Lacan nazwał "realnym rozpętaniem" (le réel déchaînement)[9], które zagraża ludzkości.

Powyższe streszczenie refleksji Lacana można by uznać za pewnego rodzaju propozycję wykorzystania psychoanalizy do omówienia problematyki kryzysów i zagrożeń współczesnego społeczeństwa. Natura funkcjonuje tu jako zasób obiektów, które umożliwiają zaspokojenie potrzeb podmiotu. Jednak sam proces zaspokojenia nie pozostaje neutralny – generuje dodatkową jouissance, która zaburza relację z obiektem i może prowadzić do uzależnienia. Uzależnienie w tym ujęciu oznaczałoby nadmiar korzystania z obiektu, już nie w celu zaspokojenia potrzeby, lecz w celu wywołania jouissance. W odróżnieniu od potrzeby, pragnienie w wymiarze etycznym polega na nieustępowaniu wobec obiektu i tak rozumiane może stanowić ochronę przed destrukcyjnym wpływem realnego, zabezpieczając podmiot przed przekroczeniem owej granicy, za którą rozciąga się realne rozpętanie. Lacan, analizując te zjawiska w ramach psychoanalizy, odnosił mechanizmy zaspokajania obecne w upowszechniającym się dyskursie kapitalistycznym do określonych wzorców rozkoszowania się obiektem. W takim przypadku zaspokojenie nie jest możliwe, bo obiekt wytwarzający jouissance nie syci, lecz bardziej się "urealnia". Innymi słowy, obiekt staje się nieusuwalny, generując kolejne, uzależniające wcielenia jouissance. Takie specyficzne formy dążenia do zaspokojenia, nazywane przez postlacanistów "mode de jouir", są często błędnie interpretowane jako dopełnienie lub spełnienie; w istocie prowadzą do uzależnienia, czyli do zależności podmiotu wobec obiektu. Obiekt odkrycia naukowego, na przykład rangi bomby atomowej, ukazuje, jak bardzo podmiot staje się od niego zależny, przy czym zależność ta nie jest wzajemna: raz odkryty obiekt wyklucza podmiot, a przymus działania związany z koniecznością uznania realności takiego obiektu w świecie, wiąże podmiot za pośrednictwem jouissance[10].

9. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, 273.

10. Konsekwencją tak zarysowanej sytuacji byłaby w pewnym stopniu "polityka ryzyka", o której pisze Ulrich Beck. Społeczeństwo ryzyka staje się kategorią namysłu nad możliwością

Złożoność relacji między mechanizmami uzależniającymi człowieka od zasobów czy obiektów dobrze ilustrują dyskusje toczące się wokół samego pojęcia czy szerzej koncepcji antropocenu. Rozmaite nazwy tej nowej epoki mają ukazywać zależności między "ludzkim gatunkiem" a "systemem Ziemi", choć w istocie raczej wyobrażają stopień zróżnicowania samej ludzkości, ponieważ "antropos" jako całość egzystuje w sensie symbolicznym i kulturowym, ale nie w tym znaczeniu, w jakim istnieje natura. Na te nieścisłości zwracają uwagę francuscy antropolodzy Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Fressoz, podkreślając, że geologiczny rodowód antropocenu odwołuje się do obiektów natury, a "antropologiczny zwrot geologiczny" odnosi się do form ludzkiej egzystencji (np. "zdobycze nauk humanistycznych")[11]. Dlatego w strategiach opisywania "epoki człowieka" widzą raczej siłowe kreowanie wzorcowego modelu "antroposu" niż próbę zrozumienia tego, że w nieograniczonej różnorodności i wielorakości istnień nie daje się powiązać życia natury z egzystencją człowieka. Sposoby, w jakie rozmaite kategorie kulturowo-społeczne ("klasy, płcie, narody") porządkują świat ludzi, nie przekładają się na "cykle biogeochemiczne"[12]. A mimo to twórcy antropocenu wraz z historykami, filozofami i socjologami pracują nad "integracją" w celu stworzenia systemowego modelowania aktywności ludzkiej. Według autorów w ten sposób zdefiniowany przez nauki o Ziemi stosunek człowieka do natury pokazuje jedynie, że "ludzkość jako całość nie istnieje"[13]. "Ludzkiego gatunku" nie da się bowiem oderwać od tego, co stanowi jego siłę sprawczą, czyli wynikające z mechanizmów zaspokajania potrzeb wzorce jouissance. Te formy uzależnienia podmiotów od zasobów dyktują "model" – zawsze zróżnicowany – relacji z "królestwem obiektów"[14].

Autorzy *L'Événement Anthropocène* krytykują przede wszystkim postrzeganie antropocenu jako rozwiązania. Podobnie jak Lacan twierdzą, że sam znaczący termin nie integruje, a raczej ujawnia niemożliwość integracji *bios* i *logos*[15]. W związku z tym zamiast uogólniać model działalności człowieka,

---

wykluczenia człowieka przez obiekty i systemy, które sam stworzył. Zob. Ulrich Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004).

11. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, "Naukowcy i antropos. Antropocen czy oligantropocen?", przeł. Piotr Śniedziewski, *Teksty Drugie* 1 (2020), 187.

12. Bonneuil, Fressoz, "Naukowcy i antropos", 188–189.

13. Bonneuil, Fressoz, "Naukowcy i antropos", 189.

14. Philippe La Sagna, "Le climat et le divan vus de Suisse", *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 30.

15. Na takiej niemożliwej integracji *bios* i *logos* oparł swoją interpretację teorii Lacana Hermann Lang. Zob. Hermann Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, przeł. Paweł Piszczatowski (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005).

pojęcie antropocenu powinno służyć do formułowania dyskursów o niemożliwej uniwersalizacji wpływu człowieka na system Ziemi. W praktyce autorzy analizują tę kwestię z perspektywy wpływu natury, *bios*, na podzieloną i ulokowaną w różnych obszarach świata ludzkość. Interesuje ich, w jaki sposób natura wiąże ludzi poprzez jouissance, a mówiąc inaczej, w jaki sposób "królestwo obiektów" podporządkowało sobie świat ludzi. W istocie Bonneuil i Fressoz stawiają pytanie o "osobliwe przeżycie natury", do którego wcześniej odwoływała się Maria Janion[16]. Analizują konsekwencje w wymiarze ekonomiczno-społeczno-kulturowym, w tym przejawy agresji, przemocy, wyzysku i dyskryminacji, określane przez nich mianem "oligantropocenu". Zamiast postulować systemowe rozwiązania kryzysu klimatycznego, autorzy poszukują dyskursu, który zobrazuje[17] relację człowieka z naturą, a zatem sposób, w jaki życie natury oddziałuje na egzystencję ludzi w różnych miejscach i okresach.

Maria Janion uznała niemożliwość podporządkowania *bios* przez *logos* za element konstytutywny dla kształtowania się ludzkiej egzystencji. Lacan natomiast wskazywał na uzależnienie człowieka od jego egzystencjalnego wzorca jouissance, rozumianego jako mechanizm o charakterze destrukcyjnym, który prowadzi do przekroczenia granicy oddzielającej świat ludzi od rozpętanego realnego. Ta specyficzna forma rozkoszowania się wiąże podmiot z obiektami i jednocześnie go od nich uzależnia, poza wszelkim zaspokojeniem.

Odwołuję się do pracy Bonneuila i Fressoza nie tylko dlatego, że stanowi ona ważny głos w debacie dotyczącej antropocenu. Jej argumentacja pozwala również podkreślić zbieżność i aktualność analizowanych tu problemów z teorią psychoanalityczną – przede wszystkim we francuskich nurtach postlacanowskich. Jest to istotne z punktu widzenia przyjętej w niniejszym tekście perspektywy, ponieważ kluczowym zagadnieniem ekologii postlacanowskiej staje się ujęcie obiektu jako czynnika wiążącego podmiotową jouissance, a tym samym ustanawiającego relację uzależnienia, która definiuje kondycję współczesnego człowieka. Zrozumienie tej relacji pozwala dostrzec w antropocenie aspekt odnoszący się do zróżnicowanych

16. Maria Janion poświęciła część swoich *Colloquiorum gdańskich* refleksji nad naturą, a w zasadzie nad "skłonnościami" w myśleniu o niej. To, w jaki sposób człowiek rozumie i definiuje naturę, musi mieć wpływ na jego egzystencję, bowiem natura posiada "własne, szczególne, odrębne i odmienne życie". To życie zaś nigdy nie staje się częścią ludzkiej egzystencji. Zob. Maria Janion, *Romantyzm, Rewolucja, Marksizm. Colloquia gdańskie* (Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1972), 245.

17. Chodzi o obrazowanie znaczącego, czyli fantazmatyczny sposób powiązania języka z realnym, o czym pisałam w innym miejscu. [Zob. Anna Turczyn, "Obrazowanie znaczącego. Janion i Lacan o fantazmatach", *Teksty Drugie* 4 (2024), 352–370.] Nazwa epoki antropocen integruje główny czynnik sprawczy ze zmianami o charakterze geologicznym, trwałym. Nazwy takie, jak oligantropocen czy kapitałocen nie integrują działań człowieka z życiem natury (*bios*), tylko obrazują ich możliwy charakter.

modusów korzystania z zasobów Ziemi, czyli do różnych wzorców jouissance człowieka. W tym sensie zarówno ekologia postlacanowska, jak i stanowisko autorów *L'Événement Anthropocène* pozostają zbieżne w twierdzeniu, że relację człowieka z naturą należy analizować z uwzględnieniem zapośredniczenia w jouissance. To właśnie zróżnicowane sposoby czerpania rozkoszy, a nie jedynie bezpośrednia aktywność ludzka, wywierają wpływ na zmiany środowiskowe systemu Ziemi. Nie same obiekty, lecz uzależnienia, przywiązania i uwiązania ludzi wobec obiektów kształtują klimat – nie tylko w sensie fizycznym, lecz także w znaczeniu dominujących sposobów postrzegania i interpretowania otaczającego świata biologicznego.

Obiekt lęku

Znaczenie obiektu w teorii Lacana ewoluowało wraz z rekonstrukcją funkcji, jakie mu przypisywał. Począwszy od *Seminarium IV (1957–1958)*, francuski psychoanalityk podjął na nowo próbę opracowania klasycznych modeli zaspokojenia wywodzących się z teorii Freuda. Jako punkt wyjścia przyjął trzy formy artykulacji braku – frustrację, kastrację i prywację[18] – odwracając tradycyjną logikę analizy, zgodnie z którą obiekt odgrywał rolę kompensacji braku (jak w przypadku słynnej "zazdrości o penisa"). Lacan wskazał, że w procesie zaspokojenia kluczową funkcję odgrywa nadmiarowa jouissance, natomiast obiekt staje się jej katalizatorem – elementem wiążącym ją z podmiotem.

W *Seminarium X. Lęk (1962–1963)* obiekt zajął pozycję bodźca wyzwalającego lęk przed realnym; jest to obiekt małe *a* (*objet petit a*). Analiza zjawiska lęku potwierdziła niewystarczalność dotychczasowych ujęć definiujących go jako stan bezprzedmiotowy. Freud już dostrzegał ambiwalencję lęku jako *Angst vor etwas* (lęk przed czymś), choć jednocześnie podkreślał jego pozorną bezobiektowości (*Objektlosigkeit*)[19]. Lacanowska rewizja tej tradycji doprowadziła do stwierdzenia, że lęk niejako już w sobie niesie nieusuwalną strukturę odniesienia do obiektu, który nie jest zewnętrznym źródłem zagrożenia, lecz resztkowym elementem konstytuującym podmiot.

Kontrast między strachem (*la peur*) a lękiem (*l'angoisse*) – oparty tradycyjnie na różnicy pozycji obiektu – został więc zakwestionowany. Strach nie zawsze odpowiada adekwatnie zlokalizowanemu zagrożeniu, co pokazuje klinika; jego rzekoma stosowność względem obiektu okazuje się konstruktem teoretycznym.

---

18. Zob. Moustafa Safouan, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, przeł. Jarosław Groth (Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012).

19. Sigmund Freud, "Zahamowanie, symptom, lęk", w: Freud, *Histeria i lęk. Dzieła tom VII*, przeł. Robert Reszke (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009), 197–269.

Lęk natomiast ujawnia związek z nieświadomą logiką pragnienia: poprzedza ustanowienie podmiotu pragnienia i dotyczy momentu zbliżania się do źródła znaczącego i pola konstytucji podmiotowości. To w tej relacji ujawnia się obiekt *a*, "odpad" po operacji symbolicznego podziału, sygnał realnego, czyli tego, co opiera się symbolicznej integracji[20]. Szczególnie wyraźnie funkcja ta odsłania się w strukturze kastracji: obiekt "upadły" konfrontuje podmiot z jouissance, jak w relacji między orgazmem a "opadnięciem" fallusa, którego znaczenie nie wynika z fizycznej obecności, lecz z potencjalnej utraty. Lęk jest tu sygnałem realnej możliwości oddzielenia[21].

Dlatego lęk nie jest skutkiem braku obiektu, lecz jego nadmiernego ujawnienia: tego, co najbardziej niewyrażalne w strukturze podmiotu, a co w lęku pojawia się bez zasłon. "Lęk jest sygnałem realnego – tym, co nie oszukuje"[22]. Tym samym wskazuje on na konstytutywne napięcie między symbolizacją pragnienia a niemożliwym do oswojenia realnym obiektu *a*. Aby uchwycić jego funkcję w doświadczeniu analitycznym, konieczne jest rozróżnienie dwóch stron lęku: tej wywiedzionej z jouissance fallicznej oraz tej, która wynika ze struktury pragnienia. W tej perspektywie pragnienie etyczne odnajduje ponownie swoje uzasadnienie jako pragnienie, które nie ustępuje wobec obiektu zdolnego zasłaniać je i maskować, przekształcając w zwykłą potrzebę rynkową.

Ekologia postlacanowska

Z tych przesłanek wyrasta koncepcja ekologii postlacanowskiej. Badaczki i badacze kontynuujący Lacanowską teorię psychoanalityczną[23] posługują się tym terminem, wyprowadzając go z konieczności aktualizacji rozważań dotyczących etycznego wymiaru pragnienia oraz relacji podmiotu z obiektem. W tym kontekście ponownie podkreślić należy szczególną funkcję obiektu jako źródła

20. Jacques Lacan, *L'angoisse, Le séminaire livre X, 1962–1963*, tekst oprac. J.-A. Miller (Paris: Seuil, 2004), 236–238.

21. W biologicznej strukturze ssaków widoczne jest uprzywilejowanie obiektów takich jak pierś czy łożysko – elementów anatomicznie "doczepionych", które mogą zostać oddzielone w procesie konstytuowania cielesności. To oddzielenie – odcięcie, utrata, opadnięcie – wyznacza miejsce obiektu *a* i sygnalizuje napięcie między pragnieniem a jouissance. Lacan, *L'angoisse*, 246–247.

22. Lacan, *L'angoisse*, 175.

23. Wśród wielu nazwisk na uwagę zasługują na przykład Clotilde Leguil, psychoanalityczka, filozofka i wykładowczyni na Wydziale Psychoanalizy Paris 8, autorka m.in. *L'ère du toxique. Essai sur le nouveau malaise dans la civilisation* (Paris: PUF, 2023) i *Céder n'est pas consentir. Une approche clinique et politique du consentement* (Paris: PUF, 2021), Éric Laurent, psychoanalityk i wykładowca, autor *L'envers de la biopolitique. Une écriture pour la jouissance* (Paris: Navarin, 2016), Marie-Hélène Brousse zajmująca się perspektywą feministyczną w psychoanalizie, zob. Brousse, *Mode de jouir au féminin* (Paris: Navarin 2020).

zaspokojenia potrzeby poprzez wytwarzanie nadmiarowej jouissance, która wiąże podmiot i uzależnia go od obiektu. Etyczny wymiar pragnienia polega wówczas na zachowaniu koniecznego dystansu wobec zaspokojenia: chroni podmiot przed redukcją pragnienia do potrzeby i przed próbą dopełnienia go obiektem, który mógłby służyć jego maskowaniu. W nowoczesnych strukturach społeczno-ekonomicznych potrzeby ukrywają pragnienie, wprowadzając je w obieg kapitalistycznej wymiany: nieustannego krążenia obiektów, które, zaspokajając podmiot, jednocześnie wyzwalają uzależniający nadmiar jouissance. W ten sposób dyskurs kapitalistyczny organizuje nieprzerwany strumień zaspokojenia i wykorzystuje jouissance wzbudzaną przez obiekty do utrzymania podmiotu w zależności od kolejnych dóbr, narzucając imperatyw nieustannego czerpania i natychmiastowego roztrwaniania jouissance. Oferuje przy tym gotowe wzorce jouissance, skrojone pod społecznie akceptowane i pożądane modele życia. Z kolei dyskurs nauki dąży do wyizolowania obiektu z jego uwikłań w pragnienie i jouissance podmiotu, tak aby "ogołocony" z subiektywnego odniesienia mógł potwierdzać swój status jako neutralny przedmiot poznania. Oba te modele prowadzą na drugą stronę granicy, w obszar rozpętanego realnego, osłabiając więź społeczną i funkcję symbolicznego zakazu, który jeszcze w czasach Freuda wyznaczał ramy relacji społecznych. Clotilde Leguil, idąc za Lacanem, określa ten proces mianem "wyparowania ojca" (*évaporation du père*), wskazując, że nie chodzi tu o prosty brak instancji zakazu, lecz o sposób jej zaniku – zniknięcie pozbawione wszelkich śladów[24]. W miejsce zakazu użycia pojawia się zatem nakaz jouissance: narzucony podmiotowi przymus używania coraz większej liczby obiektów.

Ekologia postlacanowska, rozumiana jako perspektywa analityczna służąca refleksji nad współczesnymi kryzysami i zagrożeniami społeczno-ekonomicznymi narastającymi na całym świecie, obejmuje przede wszystkim zagadnienia związane z tym, w jaki sposób "przekroczenie granicy" i otwarcie wymiaru rozpętanego realnego stało się źródłem społecznego lęku, podsycanego przez media, instytucje oraz dominujące formy komunikacji kulturowo-społecznej[25].

---

24. Clotilde Leguil, "Insondable toxicité de l'humanité", *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 40. "Wyparowanie" następuje wskutek wybuchu bomby atomowej.

25. Komentarz odnosi się do Francji w okresie postpandemicznym oraz reakcji społeczeństwa na wprowadzone obostrzenia. Badania porównawcze siedmiu państw UE z kwietnia 2020 roku wskazują, że Francja należała do krajów o najwyższym poziomie restrykcji, porównywalnym z Włochami, co wynikało z poważnej skali epidemii. Mimo surowych ograniczeń Francuzi w większości popierali działania rządu mające na celu kontrolę transmisji wirusa, choć środki ingerujące w prywatność, takie jak godzina policyjna czy śledzenie kontaktów za pomocą danych telefonicznych, budziły większe kontrowersje. Równocześnie odnotowano niski poziom zaufania do rządu i mediów, przy bardzo wysokim zaufaniu do personelu medycznego, co wskazuje na napięcie między poparciem dla działań antypandemicznych a oceną instytucjonalną władzy państwowej. Pandemia działała także jako silny stresor społeczny, wywołując wysoki poziom obaw

Analiza cyklicznie powtarzających się sytuacji kryzysowych, wykorzystujących określone znaczące i budujących narracje zagrożenia, unaocznia, jak bardzo świat natury pozostaje niezależny od ludzkiego działania, jednocześnie w radykalny sposób uzależniając od siebie podmioty oraz struktury społeczne. Bruno Latour w rozmowie zamieszczonej w tomie *Écologie lacanienne*[26] przyjmuje ten punkt wyjścia dla własnych przemyśleń, podkreślając podobną kolejność rzeczy. Człowiek pozostaje uwikłany w przekonanie o własnej autonomii i niezależności niczym w pułapce. Paradoks współczesnej świadomości ekologicznej polega na jednostronnym dostrzeganiu jedynie własnego wpływu na środowisko – swojej aktywności, sprawczości i zdolności oddziaływania. Umacnia to narcystyczną pewność podmiotowego centrum świata i prowadzi do rozumowania opartego na prostej logice: skoro człowiek jest w stanie zaszkodzić Ziemi, to tym samym jest w stanie ją ocalić. Konstrukcja ta tworzy swoiste błędne koło, w którym wina i odpowiedzialność wzajemnie się legitymizują, reprodukując mit wszechmocy podmiotu wobec natury. "Nie można już mówić o autonomicznym podmiocie, nie mamy pojęcia, czym on mógłby być"[27], argumentuje. W ludzkiej świadomości istnieje pragnienie autonomii, ale w rzeczywistości człowiek pozostaje zależny "od zaspokojenia, od przyjemności, od systematycznie tłumionego przez nowoczesność entuzjazmu, z jakim się uzależnia"[28]. Inaczej mówiąc, ideowa wizja świata ludzi maskuje w istocie dominujący nad ludźmi realny świat obiektów. Rozumowanie to, podobnie jak Lacanowska koncepcja pragnienia etycznego, prowadzi do postulatu nieprzekraczania owej granicy, a tym samym do ocalenia ludzkiego wymiaru nie w roli podmiotu sprawczego, lecz jako tego, który powstrzymuje się przed realizowaniem własnego pragnienia i nie poddaje się iluzji zbawczej funkcji obiektów.

W ramach ogólnej charakterystyki francuskiego postlacanowskiego nurtu ekologii można wyodrębnić kilka kluczowych zagadnień. Kwestia zasadnicza dotyczy potrzeby wypracowania psychoanalitycznego stanowiska wobec szeroko rozumianego ekokryzysu. Chodzi tu nie tylko o kryzys związany ze zmianami w środowisku naturalnym i systemie Ziemi, ale także o kryzys w języku, a więc

---

zdrowotnych i ekonomicznych (zob. Sabat, I., S. Neumann-Böhme, N. E. Varghese, P. Pita Barros, W. Brouwer, J. van Exel, J. Schreyögg, i T. Stargardt. "United but Divided: Policy Responses and People's Perceptions in the EU during the COVID-19 Outbreak", *Health Policy* 124, nr 9 (2020), 909–918, https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0168851020301640?via%3Dihub [23.11.2025]).

26. Bruno Latour, "Nous sommes des squatteurs alors que nous pension être des propriétaires", *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 81–96.

27. Latour, "Nous sommes des squatteurs", 82.

28. Latour, "Nous sommes des squatteurs", 82–83.

ogólnie w dyskursie i wynikających z niego więziach społecznych[29]. Éloi Laurent, ekonomista i autor słynnego podręcznika *Économie pour le XXIe siècle*, poddaje analizie kluczowe pojęcia z dziedziny ekonomii wiążące "dobrostan" z kategorią wzrostu zobrazowaną przez PKB[30]. Na podstawie badań statystycznych udowadnia, że obecny dyskurs ekonomiczny prowadzi do "wstrząsów społecznych o absolutnie wyjątkowych rozmiarach"[31]. Ekonomia europejska z założenia posługuje się językiem, który ma promować pokój, zrozumienie i harmonię. Natomiast w praktyce okazuje się, że język ten niesie w sobie rosnący potencjał konfliktów społecznych, wywołuje poczucie braku stabilności i stwarza zagrożenie poprzez większe zaangażowanie instytucji politycznych w życie obywateli. Ekonomia, podkreśla Laurent, nie jest nauką, gdyż opiera się na danych empirycznych i odwołuje do hipotez wynikających w istocie ze zwykłych uprzedzeń. Zwraca uwagę na paradoksalne podejście niektórych ekonomistów kwestionujących skuteczność pewnych działań tylko dlatego, że nie pasują one do modeli teoretycznych. W konsekwencji ujawnia się radykalny rozłam, w którym po jednej stronie pozostaje nauka wraz z koncepcjami wzrostu, rentowności i utylitaryzmu, popieranymi przez badania społeczno-historyczne, a po drugiej – nauki o życiu i rzeczywistości fizycznej i chemicznej, które usiłują ominąć wytyczne ekonomiczne, wręcz odizolować je, gdyż jako kluczowy widzą problem "wartości natury", a nie "natury wartości". Największym osiągnięciem współczesnej ekonomii, kontynuuje Laurent, jest narzucenie dyskursowi powszechnemu słowa wzrost. "Jest to niezwykle silny znaczący, który tworzy przekonanie, że wszystko musi nieustannie wzrastać i rozwijać się"[32]. Wskaźnik PKB zaczęto wykorzystywać od roku 1934 po to, by obliczyć skalę kryzysu, nie wzrostu. Dopiero po tym nastąpił radykalny zwrot w myśleniu ekonomicznym i na wzór wskaźników wziętych ze świata biologii zaczęto wprowadzać pojęcie wzrostu, który w ekonomii pozbawiony został jednak wszelkich ograniczeń. Obecna sytuacja wyraźnie pokazuje, że ów wzrost ekonomiczny w sposób ścisły wiąże się z destrukcją ekosystemów i utratą bioróżnorodności oraz z osłabieniem więzi społecznych. Poglądy autora *Ekonomii w XXI wieku* można by określić jako próbę odwrócenia tej tendencji.

---

29. Bruno Latour tłumaczy źródła kryzysu języka narzuconymi przez nowoczesność formami językowymi, których głównym zadaniem było "wytwarzanie podmiotu nowoczesnego". Przykładem, na jaki się powołuje, jest kryzys narracji i refleksje A. Ghosha. Zob. Latour, "Nous sommes des squatteurs", 83.

30. Éloi Laurent, *Économie pour le XXIe siècle. Manuel des transitions justes* (Paris: La Decouvert, 2023).

31. Éloi Laurent, "Ce que nous devons absolument préserver, c'est l'hospitalité de notre planète", *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 222.

32. Laurent, "Ce que nous devons", 225.

Według niego stulecie rozpoczęte 7 kwietnia 2020 roku[33] powinno wypracować już nową formę dyskursu ekonomicznego opartą na odtworzeniu "w jednym splocie" więzi społecznych i ekologicznych. Sprawiedliwość i zrównoważony rozwój jako koncepcje zaczynają się na poziomie języka danych społeczności i dopiero z tej perspektywy można tworzyć strategie ekonomiczne konstruujące modele teoretyczne, nie na odwrót[34]. Najlepszą ochroną przed kataklizmami mogą być więzi społeczne, gdyż tylko one są w stanie pełnić funkcję obronną w stosunku do efektów wywoływanych przez zagrożenia płynące zarówno ze świata natury, jak i polityki czy gospodarki itp.

Éloi Laurent zgodnie ze stanowiskiem postlacanistów proponuje "wprowadzenie" do dyskursu ekonomicznego i upowszechnienie nowych znaczących. Zamiast "ekonomii wzrostu" – "ekonomia dobrobytu", która konotuje takie znaczenia, jak polityka społeczna, sprawiedliwa ocena dobrobytu i jego miara, a także kluczowy dla XXI wieku zrównoważony rozwój. Ogólny dobrostan jednostek i społeczności, a nie tylko aspekty finansowe czy materialne, może pozwolić na trwałą zmianę efektów oddziaływania dyskursu ekonomii na życie człowieka. W tym względzie poglądy Laurenta i założenia francuskiej ekologii postlacanowskiej spójnie podkreślają formacyjną i formującą rolę dyskursu oraz więzi społecznych w procesie zmiany myślenia o relacji z naturą i wynikających z niej "samouzależnień" człowieka.

Kwestiami naukowymi, ekonomicznymi i politycznymi zajmują się również psychoanalitycy Philippe La Sagna i Rodolphe Adam. Badają skutki oddziaływania takich organizacji jak IPCC i publikowanych przez nią raportów rejestrujących postępujące zmiany klimatyczne oraz przewidujących dalszy ich przebieg. "Kryzys ekologiczny stanowi największe zagrożenie, z jakim ludzkość kiedykolwiek miała do czynienia", to cytat z artykułu H. Searlesa, otwierający refleksję szwajcarskiego psychoanalityka na temat klinicznych skutków tego zjawiska[35]. La Sagna wskazuje, że rozwój technologiczny przyczynia się do wzrostu skłonności samobójczych, zwłaszcza wśród mieszkańców zamożnych społeczeństw. Nie tylko doświadczają oni własnej bezsilności, lecz także bezradności wobec coraz

33. Ta data wyznacza dzień, kiedy dosłownie połowa świata (4 mld) została zakażona wirusem lub odizolowana, lub też przebywała na kwarantannie w czasie pandemii 2020. Andrzej Leder jako początek XXI wieku podaje dzień 11.09.2001, czyli moment "zderzenia cywilizacji Wschodu i Zachodu". Porównanie obu książek wydaje się niezwykle interesujące, choćby ze względu na przyjęte w nich podejścia do myśli ekonomicznej oraz odwołania do psychoanalizy Lacana. Zob. Andrzej Leder, *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023).

34. Laurent powołuje się na koncepcje Elinor Ostrom dotyczące zarządzania "dobrami wspólnymi". Zob. Laurent, "Ce que nous devons", 231.

35. Philippe La Sagna, "Le climat et le divan vus de Suisse", 29.

dokładniejszych danych ujawniających skalę katastrofy ekologicznej. Wiedza o zagrożeniu zaczyna działać destrukcyjnie, budząc uzasadniony lęk przed bezmiarem kryzysu. La Sagna podkreśla, że konieczne jest odwołanie się do dwóch podstawowych "miar" zdolnych ograniczyć ten katastroficzny wymiar: ludzkiego ciała oraz planety. To troska o nie może przekształcić kapitalistyczny fantazmat nieustannej produkcji oraz na nowo ukierunkować znaczący konsumpcji. Nie sposób lekceważyć oddziaływania dyskursu ekonomicznego – tej współczesnej formy języka "powszechnego wzrostu" – na jednostki i wspólnoty, które zostają w nim uchwycone jako obiekty fantazmatu rozwojowego.

Rodolphe Adam odwołuje się z kolei do przejścia od paradygmatu końca i apokalipsy do paradygmatu trwania ujętego biologicznie i geologicznie. Można by odnaleźć tutaj pewne inspiracje myślą Günthera Andersa i wprowadzonymi przez niego rozróżnieniami na "koniec czasu" i "czas końca"[36]. "Koniec czasu" opiera się na idei świata ludzkiego wyrażonego w retoryce eschatologicznej, natomiast "czas końca" byłby realnym uobecnieniem świata obiektów. Idea świata zakłada porządek wertykalny i przyjmuje odniesienie do nieskończoności. Trwanie w formie procesów organicznych, chemicznych lub geologicznych wiąże się z panowaniem obiektów nietworzących żadnej hierarchii. Skutki tego przejścia daje się zauważyć w narracji społecznej wykorzystującej katastroficzną retorykę do opisania zmian w systemie Ziemi. Adam sugeruje, że takie formy dyskursu ograniczają się do podkreślania sprawczej roli obiektów działających jakby w zastępstwie podmiotów. Powoduje to wzrost napięć społecznych, umacnia poczucie zagrożenia, ale nie wpływa na faktyczną zmianę utrwalonych wzorców czerpania jouissance. Wydaje się nawet, że w sytuacjach kryzysowych te wzorce jeszcze bardziej się radykalizują. "Idea świata zaczyna wypierać koncepcję zanieczyszczeń i królestwa odpadów"[37], pokazując, że pojęcia harmonii i porządku dominują nad wizją świata obiektów, coraz bardziej obecnego nie tyle w świadomości współczesnych ludzi, ile w ich realności. Przed tym, co realne, podmiot broni się, narzucając swoje wzorce egzystencjalne jako ogólne prawo. W efekcie pojawiają się konflikty wynikające z przekonania o niezmienności relacji wiążącej jouissance danej grupy społecznej czy narodowej. Stany wyjątkowe, kryzysy migracyjne powstają jako odpowiedź na nieprzystawalność idei świata ludzi lub na jej niewspółmierność względem realności świata obiektów.

"Kwestia klimatyczna jest więc sprawą dyskursu: zniesienie bariery wpisanej w dyskurs pana (*discours du maître*) wyjaśnia zjawisko niepohamowanego rozwoju produkcji w okresie Chwalebnych Trzydziestu (*Trente Glorieuses*) – i to pomimo

36. Paweł Mościcki, "Apokalipsa Teraz!", *Teksty Drugie* 1 (2020), 28.

37. Rodolphe Adam, "Réflexions sur la fin du monde", *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 37.

odwiecznej wiedzy ekologicznej"[38]. Geert Hoornaert również podkreśla rolę języka i dyskursu, który dlatego, że odwołuje się do idei świata ludzi, nie jest w stanie wyrazić stosunku człowieka do świata obiektów[39]. Zniesienie zakazów czy ograniczeń ustanowione i uzasadnione przez autorytet pana (*maître*) nie doprowadziło do wypracowania nowych form językowych, mogących wyrazić nowe stosunki społeczne, lecz do nowych nadużyć ze strony "realizmu kapitalistycznego"[40]. Ukształtowanie dyskursywnej relacji z obiektem pozbawionym podmiotowości wydaje się trudne lub niemożliwe, ponieważ obiekty kapitalistyczne są właśnie obiektami dyskursu. I jako takie nabierają swojej realności w języku. Takie ujęcie rozwija postlacanista Éric Laurent, interpretując tekst Lacana *Lituraterre*. Podmiot jako istota mówiąca nie tyle uzależniony jest od samego języka, ile od specyficznej formy zaspokojenia, która poprzez język organizuje jego odpowiedź na realność obiektu[41]. Odczuwa przymus użycia go, ale nie jest już w stanie wyrazić swojej potrzeby inaczej, jak tylko wiążąc się z obiektem za sprawą nadmiarowej jouissance. Zachowuje się tak, jakby realne domagało się jakiejś interwencji, na przykład usunięcia odpadów lub zanieczyszczeń, podczas gdy realne zwykle milczy lub po prostu żyje. "Zanieczyszczenia to efekt dyskursu", powiada Laurent, podkreślając ludzką perspektywę w opisywaniu, a nawet badaniu środowiska naturalnego[42]. Mówiąc inaczej, natura nie jest żadnym podmiotem, a jej aktywność w żadnym wymiarze nie przybiera formy podmiotowej. Naiwność człowieka wobec natury polega na przekonaniu, że ją utracił, uszkodził, zanieczyścił lub zniszczył. Tymczasem natura "nie rozumie" pojęcia zanieczyszczenia, gdyż "nie rozumie" również pojęcia czystości. Kategorie takie jak zanieczyszczenie, odpady czy skażenie mają sens wyłącznie w ludzkim świecie. Natura nie należy do świata ludzi i nie mieści się w ludzkiej koncepcji świata; należy raczej do świata obiektów.

W podsumowaniu można stwierdzić, że działanie ekologiczne, w interpretacji francuskich postlacanistów odwołujących się do teorii psychoanalitycznej, sprowadza się do nowego rozumienia i opisu ludzkiej aktywności. Jest ona motywowana przez potrzebę natury, którą jednocześnie można identyfikować z potrzebą realnego.

---

38. Geert Hoornaert, "Ordres des ordures", *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 51–52.

39. Mościcki, komentując myśl Andersa, pisze: "język odmawia po prostu posłuszeństwa, chowając się jedynie w azylach raportów naukowych i bijącej na alarm eseistyki", co wyraźnie współgra z przedstawionymi wnioskami (Mościcki, "Apokalipsa Teraz!", 34).

40. Zob. Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. Andrzej Karalus (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020).

41. W tej funkcji języka literackiego używał James Joyce. Zob. Lacan, *Le sinthome, Le séminaire livre XXIII, 1975–1976*, texte établi par J.A. Miller (Paris: Seuil, 2005) oraz Anna Turczyn, *Lacan: projekt lektury* (Kraków: WUJ, 2023), 353–375.

42. Laurent, "L'angoisse du savant et son symptôme écologique", 26.

Chodzi jednak nie o to, co naturalne, lecz o to, czego w naturze nie ma. Natura nie oferuje gotowego sposobu zaspokojenia potrzeb, ponieważ nie doświadcza żadnego braku. W tym kontekście kluczowe staje się nie tyle instrumentalne wykorzystanie natury, ile stworzenie warunków do utrzymania etycznego wymiaru pragnienia – pragnienia, które nie ustępuje wobec obiektu, nie dąży do realizacji, lecz wykracza poza to, co postrzegane jest jako dobro. W ten sposób podmiot opiera się mechanizmom kapitalistycznej produkcji i konsumpcji, które generują dodatkową jouissance w ramach rozwojowego potencjału gospodarki i kapitalistycznych więzi społecznych.

Bruno Latour w zacytowanej rozmowie nazywa ten rodzaj podmiotowego oporu "Gaja". "Nie jest to istota naturalna… jest to zupełnie inny rodzaj bytu"[43]. Fundamentalnym zadaniem staje się uchwycenie relacji z tą niemającą jeszcze swojej nazwy "dziurą w tkance, w konstytucji rzeczywistości", oraz podjęcie próby opisania jej i wyrażenia w języku. Gaja to "enigma", radykalna nowość, pozbawiona słowa i dlatego najczęściej pomijana w debatach ekologicznych. Znalezienie jakiejś formy wyrazu dla Gai – "udanego sposobu symbolicznego reprezentowania"[44] – stanowiłoby otwarcie w zakresie etyki podmiotowego pragnienia. Tym samym umożliwiłoby transformację sposobów zaspokajania potrzeb, a nie tylko adaptację do narzuconych form generowania dodatkowej jouissance. Latour podkreśla tę samą pilną konieczność stworzenia dyskursu, który jak forma więzi społecznej byłby w stanie wyrazić to, że kwestia ekologiczna rozgrywa się nie tyle pomiędzy ludźmi a naturą czy systemem Ziemi, ile między nimi samymi, gdyż stawką są relacje międzyludzkie.

W pewnym sensie filozof odnajduje tu rozwiązanie. Nie jest ono prostą konsekwencją psychoanalizy Lacana, lecz odsłania coś więcej niż sama psychoanaliza – ujawnia społeczny wymiar działania. Lęk kliniczny, który mógłby stać się próbą budowania więzi społecznych, nie polega na milczeniu wobec tego, co znajduje się po drugiej stronie owej granicy, ani na jej przekraczaniu. Wręcz przeciwnie, lęk funkcjonuje jako mechanizm obronny wobec rozpętanego realnego. "Podzieliłem się moim lękiem z innymi" – tak rozpoczyna się cykl "wykładów-widowisk" poświęconych Gai[45]. Lęk okazuje się centralnym punktem tego doświadczenia. W tym sensie Gaja może być postrzegana jako artykulacja założycielskiego, konstytuującego lęku (*angoisse constituante*), wiążącego podmiot z niejasnym obiektem małe *a*. Dlatego tak istotne jest poszukiwanie sposobów mówienia o niej, które umożliwiają nawiązanie relacji społecznej w rozumieniu dyskursu:

43. Latour, "Nous sommes des squatteurs", 87.

44. Ewa Bińczyk, "Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura", *Stan Rzeczy* 2 (2013), 143, https://stanrzeczy.edu.pl/index.php/srz/article/view/198 (30.08.2024).

45. Latour, "Nous sommes des squatteurs", 88–89.

dla Latoura na poziomie lokalnym, dla francuskich postlacanistów w wymiarze międzypodmiotowym (intersubiektywnym). Transformacje sposobów zaspokajania potrzeb – zarówno o zasięgu lokalnym, w sieciach społecznych, jak i indywidualnym, w gabinetach psychoanalitycznych – dokonują się w odniesieniu do autentycznego lęku założycielskiego. Nie jest on ani afektem, ani emocją, lecz doświadczeniem świadomości własnego położenia: "wiemy, gdzie jesteśmy" i że nie przekroczyliśmy jeszcze granicy. Jest to próba uchwycenia własnego istnienia "na danym terytorium i w określonym momencie"[46].

Wydaje się zatem, że największym wyzwaniem współczesności nie jest jedynie ograniczenie emisji dwutlenku węgla czy zużycia paliw kopalnych, lecz wypracowanie nowych form więzi społecznych. Formy te, działające na poziomie lokalnym (Bruno Latour), wspólnotowym (Éloi Laurent) i międzypodmiotowym (postlacaniści), mogą inicjować przekształcenia tradycyjnie przyjętych lub narzucanych jako obowiązujące form egzystencji. Ujawnienie założycielskiego lęku na poziomie lokalnym i indywidualnym pozwala zachować autentyczną troskę, stanowiącą podstawę dla świadomych i zrównoważonych działań ekologicznych, wolnych zarówno od prokrastynacji, jak i perspektywy "rozczarowującego jutra".

Bibliografia

Adam, Rodolphe. "Réflexions sur la fin du monde". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 34–39.

Beck, Ulrich. *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2004.

Bendyk, Edwin. *W Polsce, czyli wszędzie. Rzecz o upadku i przyszłości świata*. Warszawa: POLITYKA, 2020.

Bińczyk, Ewa. "Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura". *Stan Rzeczy* 2 (2013). https://stanrzeczy.edu.pl/index.php/srz/article/view/198 (30.08.2024).

Bonneuil, Christophe, Jean-Baptiste Fressoz. "Naukowcy i antropos. Antropocen czy oligantropocen?", przeł. Piotr Śniedziewski. *Teksty Drugie* 1 (2020), 186–203.

Briole, Guy. "La dignité du déchet". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 147–152.

Brousse, Marie-Hélène. *Mode de jouir au féminin*. Paris: Navarin 2020.

Fisher, Mark. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. Andrzej Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020.

Freud, Sigmund. "Zahamowanie, symptom, lęk". W: Freud, *Histeria i lęk. Dzieła tom VII*, przeł. Robert Reszke, 197–269. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.

46. Latour, "Nous sommes des squatteurs", 95–96.

Hoffmann, Klaus. *J. Robert Oppenheimer. Twórca pierwszej bomby atomowej*, przeł. Krzysztof Żak. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 1999.

Hoornaert, Geert. "Ordres des ordures". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 46–56.

Janion, Maria. *Romantyzm, Rewolucja, Marksizm. Colloquia gdańskie.* Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1972.

La Sagna, Philippe. "Le climat et le divan vus de Suisse". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 29–33.

Lacan en Italie 1953–1978. Milan: Salamandra, 1978.

Lacan, Jacques. *L'angoisse, Le séminaire livre X, 1962–1963*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil, 2004.

Lacan, Jacques. *La relation d'objet, Le séminaire livre IV, 1956–1957*, tekst oprac. J.A. Miller. Paris: Seuil, 1994.

Lacan, Jacques. *L'envers de la psychanalyse, Le séminaire livre XVII, 1969–1970*, tekst oprac. J.A. Miller. Paris: Seuil, 1997.

Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire livre VII, 1959–1960*, tekst oprac. J.-A. Miller. Paris: Seuil, 1986.

Lacan, Jacques. *Le sinthome, Le séminaire livre XXIII, 1975–1976*, tekst oprac. J.A. Miller. Paris: Seuil, 2005.

Lacan, Jacques. *Lituraterre*. W: Lacan. *Autres écrits*, 11–20. Paris: Seuil, 2001.

Lang, Hermann. *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, przeł. Paweł Piszczatowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005.

Latour, Bruno. "Nous sommes des squatteurs alors que nous pension être des propriétaires". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 81–96.

Laurent, Éloi. "Ce que nous devons absolument préserver, c'est l'hospitalité de notre planète". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 221–238.

Laurent, Éloi. *Économie pour le XXIe siècle. Manuel des transitions justes.* Paris: La Decouvert, 2023.

Laurent, Éric. "L'angoisse du savant et son symptôme écologique". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 17–28.

Laurent, Éric. *L'envers de la biopolitique. Une écriture pour la jouissance.* Paris: Navarin, 2016.

Leblanc-Roïc, Virginie. "Le réel déchaînement qui nous menace". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 9–12.

Leder, Andrzej. *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023.

Leguil, Clotilde. *Céder n'est pas consentir. Une approche clinique et politique du consentement*. Paris: PUF, 2021.

Leguil, Clotilde. "Insondable toxicité de l'humanité". *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse* 46 (2022), 40–45.

Leguil, Clotilde. *L'ère du toxique. Essai sur le nouveau malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 2023.

Marzec, Andrzej. *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021.

Mościcki, Paweł. "Apokalipsa Teraz!". *Teksty Drugie* 1 (2020), 26–42.

Safouan, Moustafa. *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*, przeł. Jarosław Groth. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012.

Turczyn, Anna. *Lacan: projekt lektury.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2023.

Turczyn, Anna. "Obrazowanie znaczącego. Janion i Lacan o fantazmatach". *Teksty Drugie* 4 (2024), 352–370.

Paweł Mirowski
Akademia Górniczo-Hutnicza, Wydział Humanistyczny
Katedra Studiów na Kulturą i Badań Ery Cyfrowej
https://orcid.org/0000-0002-6766-1810

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17526

Antropocen, podmiot ludzki i duchowość – eko-filozofia Skolimowskiego wobec Gai 2.0 i nowego antropocentryzmu

The Anthropocene, the Human Subject, and Spirituality – Skolimowski's Eco-Philosophy in Relation to the Perspectives of Gaia 2.0 and New Anthropocentrism

Abstract: The article compares three different perspectives on the role of humans in shaping the environment. The first, eco-philosophy of Henryk Skolimowski, is based on the initial belief in the division of the human and natural worlds, which requires reconnection. The second proposal is Bruno Latour's interpretation of the Gaia hypothesis. His thoughts are part of the posthumanist reflection on mankind's agency and levelling of its subjectivity with the nature within the distributed system that is Gaia. The third perspective is Clive Hamilton's defense of anthropocentrism who opposes narratives which, in his opinion, devalue humans. The anchor point is reflection on humanity's relationship with the environment and determining their mutual subjectivity. Contemporary study on the ecological crisis refers to science and rationalism, and not to spirituality, as in the case of eco-philosophy. Participating in a network of mutual relationships is a constant process of negotiations for the human's agency.

Keywords: anthropocene, eco-philosophy, Gaia, Skolimowski, climate, new anthropocentrism

Wprowadzenie

Istnieją w humanistyce i filozofii społecznej dostrzegalne niespójności dotyczące problematyki degradacji środowiska naturalnego. Znaczącym filarem badań i refleksji nad tym zagadnieniem jest filozofia ekologiczna. Jednak badacze dyskursu antropocenu często nie uwzględniają perspektyw wypracowanych w ramach wspomnianego podejścia. Wbrew przekonaniu o odrębności kryzysu klimatycznego i ekologicznego, oba te zagadnienia wykazują znaczące współzależności[1].

1. Zob. Rob Dunn, *Historia naturalna przyszłości*, przeł. Krzysztof Skonieczny (Kraków: Copernicus Center Press, 2023).

W czasie nasilenia się negatywnych wpływów zmian klimatu dostrzeżono jednak eskalujące rozdzielenie między naukami oraz omawianymi w ich ramach zagadnieniami[2]. Dominująca obecnie narracja osadza problematykę środowiskową w rzeczywistości antropocenu, epoki splotów działalności człowieka z fizycznymi procesami systemu Ziemi. Łącząc ją z nurtem ekoposthumanistycznym, uczeni dążą do wyklarowania nowej ekologicznej – bardziej ekocentrycznej – etyki[3]. Studia ekofilozoficzne odnoszą się do podstaw rozróżniających świat natury i świat człowieka, natomiast społeczno-filozoficzni badacze antropocenu odrzucają takie interpretacje. Obie strony korzystają z odmiennych metod i narzędzi, a także odwołują się do innych filozoficznych tradycji, jednak nadal współdzielą ze sobą cel rozwijania świadomości ekologicznej[4].

Przedkładane studium porównuje filozofię ekologiczną i społeczną filozofię antropocenu, wykazując ich możliwą zbieżność w zakresie podejścia do kształtowania podmiotowości człowieka. Ta pierwsza zawiera w sobie wciąż aktualne koncepcje, które pojawiają się we współczesnym dyskursie. Jedną z nich jest duchowy aspekt przeżywania relacji z naturą, który w starszych ekofilozofiach był ważnym przedmiotem refleksji, a współcześnie jest drugorzędnie traktowany. Pomimo zauważalnej zmiany w ocenie relacji człowieka ze środowiskiem przyrodniczym, charakterystyka kryzysu ekologicznego pozostała niezmienna. Wciąż głównym celem pozostaje zachowanie spójności etycznej i refleksyjnej na temat ludzkiej egzystencji i związanej z nią sprawczości. Jednakże w zależności od koncepcji filozoficznej, ustalenie orientacji samoświadomego podmiotu ludzkiego wobec środowiska skutkuje inną oceną jego wartości. Człowiek może być albo największym problemem, albo jedynym ratunkiem natury przed gwałtowną degradacją[5]. Taka charakterystyka nie jest ostateczna, ponieważ zależy od ciągłego ustalania,

2. "Jednak debata na temat antropocenu toczy się w pewnej izolacji czy może w niezamierzonym dystansie wobec wcześniejszych rozważań filozoficznych na temat zagrożeń środowiskowych. Jest to dość zaskakujące, że uczestnicy dyskusji o antropocenie w niewielkim stopniu odwołują się do tradycji ekofilozofii i etyki środowiskowej. […] Niestety jeśli chodzi o problem zmiany klimatycznej, nie istnieje (zarówno w Polsce, jak i na świecie) zbyt wiele opracowań filozoficznych, które dotyczyłyby go bezpośrednio. […] Przyczyną tego stanu rzeczy jest zapewne zarówno marginalizacja samej filozofii środowiskowej, jak i marginalizacja tematyki destabilizacji klimatu w jej obrębie". Zob. Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018), 24–28.

3. Ewa Domańska, "Humanistyka ekologiczna", *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 13–32.

4. Ingrid Paśko, "O świadomości ekologicznej", w: *Z teorii i praktyki edukacji dziecka: inspiracje dla nauczycieli przedszkoli i klas I–III szkoły podstawowej*, red. Krystyna Gąsiorek (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011), 127–142.

5. Rzeczywiście związane z naturą życie nie potrzebuje asekuracji człowieka i może przetrwać na Ziemi. Jednak nie sposób określić, jak długo globalne procesy pozostaną niestabilne i szkodliwe dla trwania bioróżnorodności i ogółu istot żywych.

czy wpływ ludzkości na ekosferę jest w danym momencie nadmierny i negatywny, czy niewystarczający albo wręcz prowadzący do odcięcia się od natury. Drugim czynnikiem na te osądy jest autorefleksja samego człowieka i tego jak postrzega siebie jako podmiot sprawczy. Pomiędzy tymi skrajnościami można umiejscowić trzy odmienne perspektywy: eko-filozofię Henryka Skolimowskiego, czyli jeden z programów filozoficznej odnowy; reinterpretację hipotezy Gai, którą proponuje Bruno Latour w kontekście współczesnego dyskursu antropocenu; oraz nowy antropocentryzm Clive'a Hamiltona, który sprzeciwia się posthumanistycznemu umniejszaniu wartości człowieka.

Każda z tych perspektyw może zostać uznana za aktualną i wartościową w kontekście kształtowania powszechnej ekoświadomości. O wskazaniu tych propozycji zadecydował między innymi kontekst historyczny. Eko-filozofia kształtowała się pod koniec XX wieku, latourowska Gaja jest nowym odczytaniem hipotezy Jamesa Lovelocka, którą formułował w podobnym czasie, zaś przemyślenia Hamiltona są jednoznacznie współczesne. W studium nie uwzględniono perspektyw antyantropocentrycznych. Celem niniejszych rozważań jest ukazanie podmiotu ludzkiego jako funkcji o zmiennej wartości. W zależności od okoliczności, w której ekosfera i antroposfera na siebie oddziałują, podmiot ludzki staje się sprawczy lub musi się wycofać z działania. Omawiane w artykule stanowiska potwierdzają, że podmiot ludzki powinien zachować swoją podmiotową odrębność, aby mógł pozytywnie oddziaływać na środowisko. Odpowiada to obecnym zaangażowanym poszukiwaniom ścieżki wyjścia z bińczykowego marazmu i odnalezienia "ekowerwy"[6].

Z metodologicznego punktu widzenia tekst przedstawia analizowaną problematykę w kontekście konstruktywistycznym. Poruszane tutaj narracje ekodyskursu i dyskursu antropocenu są konstruowane społecznie, historycznie oraz kulturowo. Możliwe jest istnienie pewnej dominującej narracji, ale niekoniecznie posiadającej obiektywny status[7]. Zarówno badacz, jego metody jak i sam przedmiot jest w zasadzie efektem prac wielu jednostek i instytucji, a dalej społeczeństw[8]. Proces ten pozostaje nieukończony, zatem możliwe jest ciągłe konstruowanie i rekonstruowanie opisów rzeczywistości[9]. Dyskurs stanowi przestrzeń, w której przenikają się myślenie, język i praktyka społeczna, a takie opisy mogą urzeczy-

6. Ewa Bińczyk, "Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? 'Gramatyka' wystudzania wzrostu ekonomii ekologicznej", *Er(r)go* 47, nr 2 (2023), 73–96.

7. Jan Kostyszak, "Konstruktywizm jako metodologia badań współczesności", *Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze* 10 (2019), 109–116.

8. Andrzej Zybertowicz, "Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych", *ASK* 8 (1999), 7–28.

9. Marta Trębaczewska, *Między folkiem a folklorem – muzyczna konstrukcja nowych tradycji we współczesnej Polsce* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011), 27.

wistniać się w jego obszarze[10]. Praca będzie składała się z trzech osobnych analiz idei zawartych we wspomnianych trzech orientacjach filozoficznych oraz części wyjaśniającej refleksyjny rozziew pomiędzy pierwszą a pozostałymi dwiema. W podsumowaniu oprócz wniosków przedstawiono także przypadek, który spaja wnioski analizowanych stanowisk.

Eko-filozofia – kompleksowy model uduchowionego ekologizmu

Program eko-filozofii zalicza się do pierwszych koncepcji kształtujących filozofię ekologiczną. Wiele podobnych propozycji współdzieli pewien homogeniczny zestaw cech. Należy tutaj wspomnieć o holistycznym myśleniu, krytyce cywilizacyjnego porządku opierającego się na nadmiernym zaufaniu do postępu technicznego i eksploatacji zasobów naturalnych, a także o potrzebie zastąpienia antropocentryzmu bio- lub ekocentryzmem oraz o podejściach uwzględniających odpowiedzialność człowieka za stan środowiska. Jednak ze względu na wielość szkół zapoczątkowanych przez pojedynczych filozofów, trudno znaleźć dla nich wspólny mianownik uwzględniający wszelkie niuanse[11]. Krytyczne rozważania Skolimowskiego oraz innych myślicieli na temat cywilizacji zachodniej zainicjowały w latach 60. XX wieku debatę dotyczącą globalnego kryzysu ekologicznego[12].

Zarzuty polskiego filozofa wobec zastanego porządku były już wielokrotnie omawiane. Skolimowski krytykuje całościowo każdą sferę rzeczywistości społecznej: kulturę, wpływ na środowisko, postęp, rozwój umysłowy, a także kondycję moralną i duchową. Winą za kryzys obarcza filozofię XVIII i XIX wieku, gdyż to właśnie z niej wyłonił się nihilizm wraz z relatywizmem. Według Skolimowskiego te dwa światopoglądy doprowadziły do "moralnego bankructwa" człowieka[13]. Owej degradacji sprzyjało poleganie na nowożytnej kosmologii i jej paradygmatach

10. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, "Dyskurs, analiza dyskursu i konstruktywizm", w: *Analiza dyskursu politycznego. Teoria, zastosowanie, granice naukowości*, red. Monika Brzezińska, Piotr Burgoński, Michał Gierycz (Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2018), 13–25.

11. Andrzej Papuziński, "Idea filozofii a ekofilozofia. Uwagi na marginesie metafilozoficznego stanowiska A. L. Zachariasza", w: *Człowiek świadomością istnienia: prace ofiarowane prof. dr. hab. Andrzejowi L. Zachariaszowi*, red. Włodzimierz Zięba, Krzysztof J. Kilian (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009), 608–625.

12. Zob. Zbigniew Wróblewski, "Zarys metodologicznej charakterystyki filozofii ekologicznej", *Roczniki Filozoficzne* 47, nr 3 (1999), 151–183.

13. Rafał Czekalski, *Paradygmat ekologiczny: kategoria kulturowo-cywilizacyjna czy też teoretyczno-poznawcza na przykładzie twórczości naukowej Henryka Skolimowskiego?* (Warszawa: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, 2014), 36–37.

scjentystycznym, technologicznym i utylitarystycznym. Nasza (dogorywająca) cywilizacja techniczna zeszła z właściwej ścieżki rozwoju, oderwała człowieka od świata i zmierza ku zatraceniu[14]. Postęp związał się z eksploatacją przyrody, zaś istotnymi wartościami stały się między innymi użyteczność, skuteczność, efektywność, wydajność, praktyczność, kontrola[15]. W odpowiedzi na ten negatywny stan rzeczy Skolimowski zaproponował ścieżkę, jego zdaniem właściwą do odzyskania łączności z planetą, przywracającą sens egzystencjalny i umożliwiającą dalszy rozwój. Fundamentem tej zmiany jest eko-kosmologia będąca "nowym zasadniczym wzorcem dla naszych działań, bowiem obecny kontekst skazuje nas na ciągłe niepowodzenia"[16]. Składa się na nią siedem praw:

a) zasada antropiczna: sprzężenie losów wszechświata i człowieka – życie ludzkie jest koniecznym elementem wszechświata, gdyż oddziałuje na jego rozwój;
b) ewolucja jako nieustanny proces stawania się: inspirując się tezami Teilharda de Chardina, Skolimowski uznaje, że ewolucja napędza rozwój wszelkiego życia. Uwzględnia on teleologizm ewolucji w sferze biologicznej, intelektualnej i duchowej[17];
c) umysł uczestniczący (nawiązujący do przemyśleń Johna A. Wheelera): poznanie, opisywanie, a zatem także i kształtowanie wszechświata odbywa się przy udziale świadomego umysłu. Ta zasada jest przedłużeniem zasady antropicznej. Dzięki człowiekowi rozum i świadomość stają się częścią rzeczywistości w wymiarze kosmicznym[18];
d) zasada ukrytego porządku: przekonanie o holistycznej naturze wszechświata, gdzie wszelkie jego elementy są od siebie wzajemne zależne;
e) teologia nadziei: nadzieja jest katalizatorem życia, która nadaje wszystkiemu sens;
f) rewerencja dla życia: uświęcone poszanowanie i współodczuwanie względem innych bytów żyjących, ponieważ życie jest przejawem "magii rozwoju ewolucji";
g) eko-etyka: jako przedłużenie poprzedniej zasady, to ludzka postawa bądź styl życia, która wynika z wyżej wymienionych praw. Jest to etyka troski, opieki, współodczuwania, poszukiwania mądrości, umiaru i odpowiedzialności[19].

---

14. Rafał Czekalski, "Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2 (2014), 58.

15. Mikołaj Niedek, "Ekofilozofia, a perspektywa ekologicznego konserwatyzmu", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 5–15.

16. Henryk Skolimowski, *Filozofia żyjąca – Eko-filozofia jako Drzewo Życia*, przeł. Jerzy Wojciechowski (Warszawa: Pusty Obłok, 1993), 18.

17. Ignacy S. Fiut, "Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego", *Problemy Ekorozwoju* 4, nr 2 (2009), 25–48.

18. Por. Krzysztof J. Kilian, "Patrząc na Skolimowskiego. O Księdze Pamiątkowej ofiarowanej Profesorowi Skolimowskiemu w siedemdziesięciolecie urodzin", *Sofia* 4 (2004), 231–240.

19. Skolimowski, *Filozofia*, 24–32.

Tak sformułowana eko-kosmologia dała podstawy Skolimowskiemu do przedstawienia uniwersalizującej eko-filozofii, autorskiego programu ideowej przemiany. Cechują ją: orientacja na życie (przeciwko filozofii analitycznej zorientowanej na języku); zaangażowanie (przeciwko dystansującej obiektywności); żywa duchowość (przeciwko martwocie duchowej współczesności); holizm (przeciwko fragmentaryzmowi); poszukiwanie mądrości (a nie informacji); świadomość problemów i zainteresowanie się sprawami społecznymi (na przekór bierności i apatii); związania z ekonomią jakości życia (a nie ekonomią postępu); polityczna świadomość (przeciwko apolityczności); odpowiedzialność społeczna i jednostkowa; tolerancja dla zjawisk ponadfizycznych; troska o zdrowie[20]. Eko-kosmologia pełni konstytutywną funkcję dla całej eko-filozofii i jej rozwijanie ma dalsze następstwa. Według Skolimowskiego "nasze działanie jest wynikiem naszego sposobu odczytania wartości. Jeśli odczytujemy go niewłaściwie, będziemy niewłaściwie działać"[21]. Posiadanie pewnego wyobrażenia o działaniu wszechświata implikuje, jakie filozofie będziemy formułowali. Te zaś będą wskazywały wartości nadające sens, a w konsekwencji również odpowiednie praktyki.

W dalszej kolejności Skolimowski komponuje system etyczny, który z upływem lat był nieznacznie modyfikowany. Z imperatywu świętości życia wysunął autoteliczne wartości rewerencji dla życia, różnorodności, umiarkowania, odpowiedzialności i sprawiedliwości. Pielęgnując je, zapewnimy rozwój sobie i życiu w ogóle[22]. Filozof w późniejszych pracach prezentuje etykę kosmiczną, zgodnie z którą główną zasadą jest traktowanie świata jako sanktuarium, gdzie człowiek jest kapłanem – "opiekunem spolegliwym".[23] Jest to wyraz aktywnej troski wobec życia i świata, służącej odzyskaniu łączności z całym kosmosem. Nasza reintegracja przywraca harmonię i nadaje sens ludzkiej egzystencji[24].

Eko-filozofia wykracza poza pojęcie światopoglądu i sięga po zagadnienie duchowości. Ta ostatnia, rozumiana jako "esencja kondycji człowieka", musi się zmieniać, transcendować – ewoluować[25]. Duchowe czy też wewnętrzne przeżywanie głębokiej łączności z życiem i kosmosem spełnia się w koncepcjach ekoteologii i ekoreligii. Skolimowski, który czerpał wiele inspiracji z religijności Wschodu, dostrzegał boskość Kosmosu, ewolucji, świata i człowieka. W ekoteologii Bóg – a raczej boskość jest atrybutem wszechogarniającego Kosmosu. Ludzkość powinna troszczyć się o tę mistyczną spójność. Doświadczamy i uczestniczymy w boskości

20. Skolimowski, *Filozofia*, 37–62.
21. Skolimowski, *Filozofia*, 20–21.
22. Skolimowski, *Filozofia*, 182–192.
23. Czekalski, *Paradygmat,* 47–48.
24. Czekalski, *Paradygmat*, 123–124.
25. Henryk Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*, przeł. Robert Palusiński (Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, 1999), 25–26.

poprzez wspieranie rozwoju Życia, a nie dominowania nad nim[26]. Ignacy Fiut przypomina, że rozwój u Skolimowskiego ma charakter teleologiczny i nie ma tylko biologicznego wymiaru. Nawet ludzkie ciało ma charakter przejściowy, gdyż z perspektywy kosmicznej wszelka materia powstała w wyniku kondensacji światła. Ewolucja ma prowadzić do osiągnięcia jego prostej formy. Eschatologia Kosmosu polega na ostatecznym osiągnięciu boskiej jedności wynikającej z istnienia wyłącznie postaci świetlistej. Proces tego przekształcania zainicjowała fotosynteza, zaś dopełnia teosynteza[27].

Najbardziej oczywistą, a zarazem najbardziej wyróżniającą się cechą eko-filozofii Skolimowskiego jest jej struktura, w centrum której znajduje się fenomen Życia. Wokół niego nawarstwiają się kolejno ewolucja, człowiek i rozum. Największy zakres posiada Kosmos, w którym zawierają się wszystkie pozostałe warstwy. Życie jest powodem, dla którego człowiek powinien troszczyć się o środowisko naturalne. Ten biocentryzm równoważy zasada antropiczna i partycypacja człowieka w rozwijaniu świata. Problemem według filozofa nie jest sama ludzkość, ale przyjęcie błędnego trybu myślenia, który wyróżnia się w obrębie zastanej antroposfery. Człowiek pozostaje głównym podmiotem odpowiedzialnym za kondycję ekologiczną planety. Istotny w tej relacji staje się duchowy wymiar przeżywania kontaktu z naturą i światem. Skolimowski przywraca metafizykę oraz nadaje sens życiu człowieka, ustanawiając go łącznikiem między panenteistycznym Bogiem-Kosmosem, a jeszcze nieposiadającym samoświadomości Życiem.

Rozdział między ekofilozofią i krytyką antropocenu

Eko-filozofia nadal utrzymuje się w nurcie filozofii ekologicznej, szczególnie w kręgu polskim. Tymczasem dyskurs antropocenu i jego główni orędownicy chętniej opierają się na własnych filozoficznych podstawach, choć można dostrzec również konteksty myśli postkolonialnej oraz filozofii Marksa[28]. Jednym z powodów, które przyczyniły się do tego oddzielenia, było rozczarowanie międzynarodowymi zobowiązaniami o wdrażaniu polityki *zrównoważonego rozwoju*. Formuła ta okazała się definicyjnie niejednoznaczna – i jako idea, i jako strategia prawno-

26. Czekalski, *Paradygmat*, 51–56.

27. Fiut, *Idea*, 28–31. Fotosynteza, jako "genialny wynalazek światła" umożliwia Życiu posiłkowania się jego energią. Następna jest logosynteza, w której uczymy się, czym jest świętość. W fazie teosyntezy ludzkość żyje świętością świata, dzięki czemu ma zdolność do świadomego samorozwoju.

28. Mads Ejsing, "The Arrival of the Anthropocene in Social Theory: From Modernism and Marxism towards a New Materialism", *The Sociological Review* 71, nr 1 (2023), 243–260; zob. Dipesh Chakrabarty, *Humanistyka w czasach antropocenu*, przeł. Ewa Domańska (Kraków: Universitas, 2023).

-polityczna – pozbawiona spójnego programu[29]. Z dużą trudnością wdrażane są jakiekolwiek kryteria środowiskowe mające na celu hamowanie trwającego od kilkudziesięciu lat konsumpcyjnego przyspieszenia[30]. Podobnie komentowana jest realizacja postulatów Klimatycznego Porozumienia Paryskiego z 2015 roku[31]. Ta negatywna krytyka podtrzymuje przekonanie, że w antropocenie nie ma szans na utopijne reformy, natomiast potrzebna jest faktyczna rewolucja.

Jednym z autorów koncepcji zrównoważonego rozwoju był sam Skolimowski. Nie przygotował on jednak politycznego programu, o czym przypomina Małgorzata Chrzanowska-Gancarz. Opisany przez nią projekt "Nasza wspólna przyszłość" charakteryzował się podejściem "mieć nad być", sprzecznym z eko-filozoficzną doktryną[32]. Jak wyjaśnia Ignacy Fiut, zrównoważony rozwój powinien wynikać z ekologicznej sprawiedliwości. Pożądany jest balans między rozwojem i ekspansją oraz równowagą w korzystaniu ze środowiska. Na człowieku spoczywa świadome samoograniczanie się i pełne zaakceptowanie świętości życia. Jest to przede wszystkim pouczenie światopoglądowe, a nie polityczne. Ostatecznie realizacja zrównoważonego rozwoju wymaga powszechnej *metanoi* – według Leszka Gawora rozumianej jako głębokiego duchowego nawrócenia[33].

Idea zrównoważonego rozwoju stała się także odrębną gałęzią filozofii[34]. W ramach obiektywizacji problematyki oraz chęci unikania łatki "zielonej ideologii", uczeni uwzględniali różne scenariusze (bardziej lub mniej antropocentryczne) reform w dziedzinach ekonomii, ekologii i społeczeństwa, a także odrzucali tendencje utopijne na rzecz ciągłego procesu naukowego doskonalenia postępu[35]. W ocenie Ewy Bińczyk narracje o zrównoważeniu skłaniały się ku tolerancji gospodarczego wzrostu, jeśli stałby się *bardziej zielony*. Z powodu niekomentowania faktycznych problemów społecznych i ekonomicznych, formuła ta wyczerpała się[36]. Również Zbigniew Hull przyznaje, że skala problemów jest zbyt duża, by

29. Agnieszka Poczta-Wajda, Agnieszka Sapa, "Paradygmat rozwoju zrównoważonego – ujęcie krytyczne", *Progress in Economic Sciences* 4 (2017), 131–141.

30. Marcin Leźnicki, "Trudności z wdrażaniem konsumpcji zrównoważonej w ponowoczesnej epoce przyspieszenia", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 31–44.

31. Bińczyk, *Epoka*, 54–58.

32. Małgorzata Chrzanowska-Gancarz, "Globalne cele zrównoważonego rozwoju a idea życia człowieka w koncepcja Eko-filozofii Henryka Skolimowskiego", *Zeszyty naukowe Politechniki Śląskiej* 131 (2018), 51–60.

33. Leszek Gawor, "Proekologiczna metanoia współczesnego człowieka jako warunek przetrwania cywilizacji ludzkiej", *Kultura i Wartości* 4 (2012), 45–59.

34. Zbigniew Hull, "Ekofilozofia a 'filozofia zrównoważonego rozwoju'", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8, nr 1 (2010), 197–205.

35. Leszek Gawor, "Filozofia zrównoważonego rozwoju – preliminaria", *Problemy Ekorozwoju* 5, nr 2 (2010), 69–76.

36. Zob. Bińczyk, *Epoka*, 173–180.

mówić o zrównoważeniu[37]. Odrzucenie idei zrównoważonego rozwoju należy powiązać z odrzuceniem dorobku niemal całej filozofii ekologicznej. Nie chodziło wyłącznie o przestarzałą perspektywę.

Magdalena Hoły-Łuczaj zauważa, że mamy do czynienia z esencjalnie odmiennymi podejściami filozoficznymi. Badacze antropocenu reprezentują podejście krytyczne, podczas gdy namysł filozofów ekologicznych charakteryzuje się podejściem pozytywnym, szczególnie jeśli chodzi o ocenę ludzkiej sprawczości[38].

Przyswojenie i popularyzacja wychodzącego z nauk o Ziemi pojęcia antropocenu, które zaktualizowało bieżący stan środowiska i klimatu, okazało się nowym otwarciem dla ekodyskursu, czy nawet dyskursu antropocenu[39]. W jego obrębie znajdują się wątki równocześnie naukowe i społeczne – alarmistyczne tendencje klimatologów oraz polityczne postulaty reform globalnych porządków antroposfery, którymi operują filozofowie i badacze społeczni[40]. Dzięki nim w duchu powszechnego edukowania i uświadamiania skali problemu, zagadnienie antropogenicznej destabilizacji systemów planetarnych stało się proste w rozumieniu, choć definiowało niezwykle złożone globalne zjawiska[41]. Epoka antropocenu jest odmienna od stabilnego holocenu – to czas nieprzewidywalnych i wzajemnie na siebie oddziałujących zaburzeń, które negatywnie oddziałują na równowagę systemów Ziemi. W tej sytuacji przedawnieniu ulegają dotychczasowe rozumienia przyrody jako odrębnego, pierwotnego i dziewiczego fenomenu. Bińczyk uznaje pojęcia *postprzyrody* i *postśrodowiska* za bardziej adekwatne do tej sytuacji. W dobie antropocenu jakikolwiek wpływ człowieka w postaci rekultywacji i izolacji ekosystemów dla ich ochrony są kolejnym przetworzeniem natury[42].

Totalność związków człowieka ze środowiskiem przyrodniczym usystematyzowali badacze, których podejście skojarzono z tak zwanym ontologicznym zwrotem oraz nowym materializmem[43]. Wprowadzili oni przekształcenie ontologiczno-epistemologiczne za sprawą takich koncepcji jak Teoria Aktora Sieci (ANT),

37. Zbigniew Hull, "Filozofia zrównoważonego rozwoju a realizacja jej postulatów w praktyce społecznej", *Studia Ecologiae et Bioethicae* 17, nr 4 (2019), 5–14.

38. Magdalena Hoły-Łuczaj, "Jak mówić o kryzysie ekologicznym, aby anthropoi chcieli z nim faktycznie walczyć?", *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 24 (2018), 591–598.

39. Bińczyk, *Epoka*, 93–97.

40. Zob. Tomasz Markiewka, *Zmienić świat raz jeszcze – jak wygrać walkę o klimat* (Warszawa: Czarna Owca, 2021); *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Katarzyna Jasikowska, Michał Pałasz (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagielońska, 2022).

41. Zob. Ewa Bińczyk, "Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku", *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej* 112 (2017), 47–59.

42. Ewa Bińczyk, "Troska o postprzytrodę w epoce antropocenu", *Etyka* 57 (2018), 137–155.

43. Ståle Knudsen, "Critical Realism in Political Ecology: An Argument against Flat Ontology", *Journal of Political Ecology* 30, nr 1 (2023), 1–22.

teoria systemów-światów oraz układów relacyjnych[44]. Zawarty w tej reinterpretacji antropocenu geosystemizm stał się podstawową ramą konceptualną opisywania powiązań ludzkości z delikatną stabilnością klimatu i natury. Konsekwencją tej przemiany było intelektualne odrzucenie dualizmu *natura-kultura*. Człowiek przestał być głównym podmiotem kształtującym rzeczywistość – stał się jednym ze wzajemnie na siebie oddziałujących aktorów, równorzędnym względem pozostałych. Takimi aktorami mogą być na przykład lasy, rzeki, huragany, ale również koncerny paliwowe i każdy z nich może wywierać wpływ na pozostałe[45]. Co więcej, posiłkując się odkryciami nauk o życiu, uczeni podważyli też ludzką odmienność gatunkową – jesteśmy bardziej hybrydami genetycznymi i produktem ciągłej ko-ewolucji[46]. Dyskurs antropocenu przedstawia rzeczywistość społeczną w odwrocie. Jego uczestnicy poszukują nowej spójnej filozofii, która mogłaby na poziomie indywidualnym, społecznym i politycznym zjednać niemal całą ludzkość i zmotywować do przyjęcia orientacji ekocentrycznej, zgodnie z którą większą wartość posiada dobrobyt środowiska niż ludzi. Pod tym względem prace filozofii ekologicznej nie straciły na znaczeniu. Jednak środowisko – świat pozaludzki stał się czynnym uczestnikiem, równoważnym wobec człowieka.

Gaizm – wyobrażenie o prawidłowościach i porządku Ziemi

Lucyna Kopciewicz w swojej propozycji systematyki dyskursu klimatycznego, zestawia koncepcję ekologii głębokiej oraz Hipotezę Gai w jednej kategorii[47]. Czy to za sprawą tytułowego odwołania się do narracji mitycznej, czy to dzięki nośnemu kolektywnemu wyobrażeniu o wzajemnym powiązaniu wszystkich żyjących istot, to właśnie geofizjologiczny model ziemskiej ekologii przedstawiony przez Jamesa Lovelocka i uzupełniony dzięki Lynn Margulis, pozostaje żywym zagadnieniem w dyskursie antropocenu. Zgodnie z wciąż obecnymi interpretacjami pomysłu Lovelocka, Gaja jest planetarnym superorganizmem, całościowym systemem wzajemnie zależnych od siebie wszelkich istnień, który poprzez zachowanie homeostatycznego obiegu materii, umożliwia trwanie życia na Ziemi[48]. Możemy się

44. Patryk Szaj, "Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów", *Porównania* 29, nr 2 (2021), 371–386.

45. Tomasz Szymon Markiewka, "Narracja filozoficzna a koncepcje postwzrostowe", *CIVITAS* 3 (2022), 16–31.

46. Domańska, *Humanistyka*, 29.

47. Lucyna Kopciewicz, "Dyskursy kryzysu klimatycznego", *Ars Educandi* 18 (2021), 67–82.

48. Można rozróżnić "mocną" i "słabą" wersję hipotezy. Zawarta w tekście bardziej odpowiada mocnej, która jest wykorzystywana przez innych uczestników dyskursu: zob. Kopciewicz,

spotkać jeszcze z tendencją do postsekularnego antropomorfizowania Gai, kojarząc ją z Matką-Ziemią i nadając jej quasi-boską podmiotowość. Ogólną charakterystykę "gaizmu" opracowała już między innymi Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska[49].

Zaktualizowaną interpretację hipotezy Gai przedstawił w swoich tekstach i wykładach Bruno Latour, który zaakcentował jej fizjologiczny i materialistyczny aspekt. Gai nie należy traktować jako jedno jestestwo równoznaczne Naturze, które skupia się na utrzymaniu homeostazy. Nie jest opiekuńczą matką, wręcz los ludzkości czy innych istot nie ma w tym przypadku znaczenia, toteż jakikolwiek wpływ antroposfery na ekosystem może łatwo zaburzyć jej działanie, na co zareaguje z całą stanowczością[50]. Po drugie, Gaja nie posiada metafizycznych uwarunkowań teleologicznych lub prowidencjonalistycznych. Nie jest też systemem posiadającym jednostkę zarządzającą, a tym bardziej superorganizmem. W trzecim wykładzie książki *Facing Gaia*, zatytułowanym *Gaia, a (Finnally Secular) Figure for Nature* Latour stara się przekonać, że w koncepcji Lovelocka należy dopatrywać się w Gai zbioru, sieci wszelkich bytów[51]. Nie kieruje nią zamysł życia, jest reprezentacją prawidłowości wynikających z jednostkowej natury żywych istot – ewolucji, egzystencji, adaptacji oraz wpływu na swoje otoczenie i inne byty.

Sekularna Gaja jest biologiczną siecią w konwencji ANT, płaskoontologicznym wyobrażeniem o wspólnotowości życia na Ziemi, od którego zależy ogólny stan homeostazy. Wcześniej szeroko rozumiana przyroda i człowiek rozwijali się właściwie osobno. Jednak w dobie antropocenu stajemy się szczególnie zależni od stabilności i niestabilności aktywnej Gai[52]. Według Wężowicz-Ziółkowskiej, wystrzegając się nadmiernego antropocentryzmu, Latour proponuje w ramach "gaizmu roztropnego" i projektu "Gai 2.0" włączyć w tę sieć ludzką sprawczość i samoświadomość, aby przetrwanie stało się zadaniem politycznym i priorytetowym dla ujednoliconego, zintegrowanego życia[53]. Problem polega jednak na niemożności pełnej integracji Gai i ludzi. Z jednej strony ta istota będąca żywą, upodmiotowioną, planetarną siecią jest czymś więcej niż *naturą*, z drugiej pozostaje w dystansie do samego człowieka[54]. Ludzka egzystencja w czasie antropocenu

---

Dyskursy, 76–77; Jason Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan (Kraków: Karakter, 2021), 365.

49. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, "Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm", *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis* 11 (2023), 20–31.

50. Bruno Latour, "Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę", przeł. Agnieszka Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. Agnieszka Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk (Łódź: Muzeum Sztuki, 2014), 170.

51. Bruno Latour, *Facing Gaia – Eight Lectures on the New Climate Regime*, przeł. Catherine Porter (Cambridge: Polity Press, 2017), 75–110.

52. Latour, *Facing*, 106–109.

53. Wężowicz-Ziółkowska, *Dźwignie*, 26–27.

54. Latour, *Facing*, 288–289.

zarysowuje się jako relacja przyciągania i odpychania. Kluczowa w tym spojrzeniu jest degradacja człowieka z pozycji jednego aktywnego podmiotu. W ramach "kosmologicznej" propozycji Latoura sprawczość jest rozproszona także w naturze poprzez Gaję. Ewentualna podmiotowość może mieć charakter czasowy i lokalny. W konsekwencji nie można powiedzieć o jakiejkolwiek stabilności[55].

Latourowska interpretacja hipotezy Gai jest tą aktualizacją, której nie otrzymała filozofia Skolimowskiego. Zracjonalizowana propozycja usieciowionej Gai jest konsekwencją zaakceptowania i przyswojenia antropocenu jako podstawy dla refleksji nauk społecznych. Rozproszenie wpływu człowieka na środowisko oraz nieprzewidywalność zmian klimatu uniemożliwia myślenie o stabilnych planach na przyszłość. W tych propozycjach nie chodzi o indywidualną postawę względem świata, ale o rozpoczęcie formowania oraz wdrożenia alternatywnych polityk i filozofii *praxis*, które powinny doprowadzić do reorientacji epistemicznej na każdym szczeblu socjostruktur. Sytuacja indywidualnego *Ja* i problem "nieustannego współstawania się ze światem" jest słabiej naświetlana, o czym pisze Mateusz Chaberski[56]. Zamęt Gai właśnie polega na niezależności każdego uczestnika systemu.

Nowy Antropocentryzm – uświadomiona sprawczość i odpowiedzialność

W obliczu silnych krytyk posthumanistów, próby obrony albo też redefinicji antropocentryzmu podejmuje się Clive Hamilton w książce *Defiant Earth*. Australijski uczony stara się przekonać do możliwości wyróżnienia i odrzucenia "potwornego antropocentryzmu" lub też "antroposupremacji", które powinien zastąpić "nowy antropocentryzm"[57]. Antropocen jest przyznaniem człowiekowi miana geologicznej siły. Z jednej strony jest to dla Hamiltona imponujący fakt, a z drugiej ostry sygnał do gwałtownej zmiany myślenia. Zakończył się czas stabilnego holocenu i pasywnej Gai. W antropocenie na człowieka spada odpowiedzialność i obowiązek kontroli wraz z redukcją szkód, które wynikają z destabilizacji i nieprzewidywalności ekosfery[58].

55. Latour, *Facing*, 113, 142–144.

56. Mateusz Chaberski, "Doświadczyć antropocenu na nowo. Doświadczenia środowiskowe w sztukach performatywnych", *Niespodziewane Alianse* 84 (2019), 228–229.

57. Zob. Clive Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene* (Cambridge: Polity Press, 2017), 43–53.

58. Clive Hamilton, "Human Destiny in the Anthropocene", w: *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne (Oxon: Routledge, 2015), 32–35.

Hamilton nazywa człowieka postacią tragiczną: "centralny aktor, niezdolny do spełnienia marzenia o nowoczesności, o wyrwaniu się naturze i wzniesieniu się ponad nią. Nowa antropocentryczna jaźń nie unosi się swobodnie jak nowoczesny podmiot, ale jest zawsze wpleciona w naturę, jak węzeł w jej tkaninie"[59]. Egzystencjalne uzależnienie się od stanu środowiska przyrodniczego wymusza na człowieku silniejsze poczucie odpowiedzialności, gdyż tkwi w nim głęboko zakorzenione poczucie wspólnotowości w naturze, skojarzone także z wolnością. Równocześnie jednak przyroda ustanawia ostateczne granice tego, co można zrobić[60]. Hamilton przechodzi do swoistej terapii afirmującej człowieka jako sprawcę antropocenu. Jest to zarówno historyczny efekt działania całej ludzkości, następstwo wszelkich jej dokonań, jak i pewna niezależna wypadkowa, obiektywny i rzeczywisty fakt, odmienny od subiektywnych wyobrażeń. Obrońca antropocentryzmu stara się wydobyć z tego specyficzną nadzieję, że jeszcze koniec świata nie nastąpił[61]. Nie obiecuje on ekomodernistycznego złudzenia o opanowaniu rozsierdzonej planety[62]. Chodzi mu o ponowne uświadomienie sobie, że człowiek ma prawo i zdolności do przetrwania, pomimo tak fatalnego w skutkach zaadaptowania się do życia na Ziemi. Choć Hamiltonowa koncepcja brzmi wyjątkowo pozytywnie, to w ocenie Bińczyk jest formą "zarządzania kryzysem", zaś Patryk Szaj przedstawia ją jako odzwierciedlenie motywacji "ratujmy, co się da" bez szerszej idei reformy[63].

W odniesieniu do nowego antropocentryzmu oraz antropocenu, jako kolejnego etapu w rozwoju Ziemi, australijski etyk dostrzega możliwe wystąpienie skojarzeń z pojawiającym się wcześniej antropocentryzmem teleologicznym, propozycjami metafizycznymi lub mistycznym holizmem, jak choćby u de Chardina. Hamilton uważa je za anachroniczne i zbyt oderwane od rzeczywistego świata, który wciąż jest poznawany przy pomocy racjonalnej nauki. Jak sam kwituje, "nowe spojrzenie na System Ziemi sprowadza nas na ziemię"[64]. W ten sposób odcina się od wątków duchowych, jednak stara się pogłębić etyczny wymiar nadziei, którą zachowuje w nowym antropocentryzmie. Propozycja Hamiltona znacznie bardziej przypomina antropocentryzm Skolimowskiego. Jednak podobnie jak jego posthumanistyczni oponenci odwołuje się do materializmu. Sprawczość ludzkości ucieleśnia epoka antropocenu, a wiara w nią jest bardziej emocjonalna i scjentystyczna. Człowiek stał się wyznacznikiem epoki geologicznej Ziemi za sprawą rozumu. Ten sam rozum odpowiada teraz za dalszy jej przebieg, ale również za przetrwanie życia.

---

59. Hamilton, *Defiant*, 52, tłumaczenie własne.

60. Zob. Hamilton, *Defiant*, 136–159.

61. Możliwe jest zachowanie nadziei, że przyszła cywilizacja ludzka, która wyłoni się w przyszłości nie popełni tego samego błędu, co ta współcześnie żyjąca. Hamilton, *Defiant*, 160–162.

62. Hamilton, *Human*, 37–42.

63. Bińczyk, *Troska,* 150; Szaj, *Antropocen*, 377.

64. Hamilton, *Defiant*, 57, tłumaczenie własne.

Oczywiście zachodzi pewna przemiana – człowiek wprowadza swój rozum w mechanizmy przyrody, jak nigdy wcześniej. Hamilton opisuje to jako syntezę historii i natury[65]. Nigdy dotąd nie byliśmy tak z nią zjednoczeni. Jest to jednak wyczyn "dziwoląga natury", nie zaś istoty przekraczającej swoje ograniczenia o wyższych cechach poznawczych[66].

Podsumowanie – duchowość formująca ekologiczny podmiot ludzki

Jeden z propagatorów koncepcji postwzrostu Jason Hickel w książce *Mniej znaczy lepiej* przywołuje obecne w kulturach pierwotnych wyobrażenia o świecie przyrody. Wątki animistyczne oraz podania o obecności dusz w roślinach i zwierzętach są dla niego niczym ponowne objawienie prawdy o istnieniu alternatywnej, bardziej ekocentrycznej postawy względem natury. Wymieniana przez niego etyka daru, którą dostrzega w wierzeniach ludów Aczuarów i Czewongów, jest propozycją etyki dla postkapitalizmu i postwzrostu. Wymaga ona od człowieka samoograniczenia i obowiązku wymiany w celu zachowania równowagi. Dar żywności powinien być równoważony darem opieki. W tym samym rozdziale książki przywołuje przykłady odkryć naukowych, które w jego ocenie są odzwierciedleniem hipotezy Gai[67]. Autor w jednym miejscu stara się odnaleźć realizację współczesnej, posthumanistycznej perspektywy w wierzeniach ludzi silnie zależnych od środowiska naturalnego, w którym żyją. Porównania między religijnością a naukowymi koncepcjami narzucają się tutaj samoczynnie. Warto jednak spojrzeć na to odwrotnie – to nie nauka proponuje racjonalne wyjaśnienie, ale religijność i wiara umożliwia praktykę pewnej filozofii (lub kosmologii).

Eko-filozofia Henryka Skolimowskiego nie jest programem naukowym, ale propozycją głębokiej przemiany, ekologicznej *metanoi*. Znamienne słowa polskiego filozofa, o tym że "wiek XXI będzie stuleciem ekologicznym albo nie będzie go wcale" są jedną z wróżb, na które ciężko odpowiedzieć. Dalej dodaje, że ekologii nie powinno się sprowadzać do rangi ideologii, ponieważ jest czymś więcej – wymaga "religijnego zapału"[68]. Proponowany przez niego model postrzegania świata wymaga aktu wiary. Jeśli jednak zawiesimy paranaukowe i parareligijne postulaty Skolimowskiego, to nadal nadrzędnymi zasadami jego alternatywy pozostają etyka troski i myślenie rewerencyjne w ramach biocentryzmu. Co więcej, w tym przypadku jest zachowana podmiotowa sprawczość człowieka oraz zdolność

65. Hamilton, *Defiant*, 140-141.
66. Hamilton, *Defiant*, 98–102.
67. Zob. Hickel, *Mniej*, 336–374.
68. Skolimowski, *Filozofia*, 12.

do twórczego i pozytywnego wpływu na świat. Eko-filozoficzne uduchowienie jest rodzajem adaptacji do rzeczywistości, która wymaga nowej, refleksyjnej i emocjonalnej postawy wobec środowiska. Dzieje się to jednak na poziomie indywidualnym, zaś wyobrażenie ekologicznej kultury wraz z uczestniczeniem w kosmicznej ewolucji jest obietnicą wykraczającą poza bieżącą sytuację, którą będzie realizował dopiero nawrócony *homo ecologicus*[69].

W czasach antropocenu unika się tematu wiary, a operuje się świadomością oraz poczuciem obowiązku i winy. W symboliczny sposób wymaga tego od ludzkości sama nazwa tejże epoki. Obraz Ziemi przedstawiający katastrofę i dewastację jest dziełem człowieka. Aby zaprzestać popełniania błędów, należy przyjąć nowe spojrzenie na świat. Proponując koncepcję Gai, Latour chce racjonalnie oraz w odniesieniu do nauk o systemie Ziemi udowodnić możliwość urzeczywistnienia tego modelu bez pierwiastka wiary. Stanowi o tym podkreślona przez niego świeckość tej reinterpretacji. Należy jednak zauważyć, że we wcześniejszych publikacjach odwoływał się do konieczności utopijnej reorganizacji społecznej wyobraźni i wykorzystania w tym celu języka religijnego, włącznie z ekologiczną *metanoią*[70]. Niewątpliwie duchowość wydaje się być znaczącym składnikiem proekologicznej postawy w rzeczywistości postsekularnej. Dlatego też przykład Hickela potwierdza poszukiwanie duchowych aspektów dla postaw prośrodowiskowych i równocześnie podtrzymuje aktualność takich filozofii ekologicznych, jak program Skolimowskiego. Podbudowana duchowością troska o środowisko zmienia podmiot ludzki. Obok rozumienia konieczności walki o środowisko, towarzyszy głębokie przekonanie, że jako ludzkość jesteśmy odpowiedzialni za przetrwanie życia na Ziemi.

Kluczowe jest tutaj uświadomienie sobie konieczności transgresji z *Ja* do *My*, które wcale nie musi ograniczać podmiotowości *homo sapiens*, przeciwko czemu występuje Hamilton. Ocena sprawczości człowieka wobec środowiska wynika nie tyle z refleksji nad winą, która na niego spada, ale z wiary w podmiotowość, którą przypisuje się innym istotom żywym, którą sam posiada i transcenduje poza siebie. Dopiero po jej rozpoznaniu możliwe jest wyrażenie holistycznego *My*. Refleksja nad samostanowieniem siebie wynika z indywidualnej pogłębionej moralnej i emocjonalnej, czy wręcz duchowej refleksji na temat niemal aksjomatycznych praw o ochronie życia i ekosystemu. Bliska tej interpretacji jest dialogiczna koncepcja religijnego sekularyzmu Martina Bubera, a także jego rozumienie wiary, opartej

69. Mikołaj Niedek, "(Prze)świt eko-filozofii w na drodze pedagogiki Lasu", *Forum Pedagogiczne* 12, nr 2 (2022), 75–87.

70. Monika Humeniuk, "Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Brunona Latoura i radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej", *Utopia a Edukacja* 6 (2023), 63–85; zob. Ewa Bińczyk, "Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura", *Stan Rzeczy* 2, nr 5 (2013), 137–149.

na zaufaniu oraz charakteryzującej się działaniem integrującym (ze światem, w kierunku "wiecznej jedności")[71]. Stworzenie rzeczywistości ekocentrycznej wymaga nie tylko wyjaśnienia faktycznych relacji między czynnymi aktorami nowej ekokultury, lecz także wyobrażenia sobie świata, w którym każde działanie ma jakiś sens. Może to być przetrwanie (Hamilton i Latour), bądź też rozwój i ewolucja (Skolimowski). Ani antropocentryzm, ani ekocentryzm nie ustanowi stałych relacji między ludzkością a jej otoczeniem, wraz z istotami pozaludzkimi i całą przyrodą. Adaptacja do antropocenu wymusza na człowieku ciągłe potęgowanie i osłabianie własnej sprawczości. Podmiot ludzki w zależności od zastanej sytuacji środowiskowej, z uwzględnieniem dalszych konsekwencji swoich czynów będzie zmieniał postawę między niezależnością a dążeniem do ekologicznego współistnienia.

Bibliografia

Bińczyk, Ewa. "Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku". *Zeszyty naukowe Politechniki Śląskiej* 112 (2017), 47–59.

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

Bińczyk, Ewa. "Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? 'Gramatyka' wystudzania wzrostu ekonomii ekologicznej". *Er(r)go* 47, nr 2 (2023), 73–96. https://doi.org/10.31261/errgo.14496.

Bińczyk, Ewa. "Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura". *Stan Rzeczy* 2, nr 5 (2013), 137–149. https://doi.org/10.51196/srz.5.10.

Bińczyk, Ewa. "Troska o postprzyrodę w epoce antropocenu". *Etyka* 57 (2018), 137–155.

Burgoński, Piotr, Michał Gierycz. "Dyskurs, analiza dyskursu i konstruktywizm". W: *Analiza dyskursu politycznego. Teoria, zastosowanie, granice naukowości*, red. Monika Brzezińska, Piotr Burgoński, Michał Gierycz, 13–25. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2018.

Chaberski, Mateusz. "Doświadczyć antropocenu na nowo. Doświadczenia środowiskowe w sztukach performatywnych". *Niespodziewane Alianse* 84 (2019), 225–260.

Chakrabarty, Dipesh. *Humanistyka w czasach antropocenu*, przeł. Ewa Domańska. Kraków: Universitas, 2023.

Chrzanowska-Gancarz, Małgorzata. "Globalne cele zrównoważonego rozwoju a idea życia człowieka w koncepcji Eko-filozofii Henryka Skolimowskiego". *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej* 131 (2018), 51–60.

Czekalski, Rafał. "Henryka Skolimowskiego krytyka cywilizacji zachodniej w kontekście kryzysu ekologicznego". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 2 (2014), 45–64.

71. Karol Jasiński, "Fenomen religii w myśli Martina Bubera", *Studia Warmińskie* 50 (2013), 23–40.

Czekalski, Rafał. *Paradygmat ekologiczny: kategoria kulturowo-cywilizacyjna czy też teoretyczno-poznawcza na przykładzie twórczości naukowej Henryka Skolimowskiego?*. Warszawa: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, 2014.

Domańska, Ewa. "Humanistyka ekologiczna". *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 13–32.

Dunn, Rob. *Historia naturalna przyszłości: co prawa przyrody mówią o losie człowieka*, przeł. Krzysztof Skonieczny. Kraków: Copernicus Center Press, 2023.

Ejsing, Mads. "The Arrival of the Anthropocene in Social Theory: From Modernism and Marxism towards a New Materialism". *The Sociological Review* 71, nr 1 (2023), 243–260. https://doi.org/10.1177/00380261221106905.

Fiut, Ignacy S. "Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego". *Problemy Ekorozwoju* 4, nr 2 (2009), 25–48.

Gawor, Leszek. "Filozofia zrównoważonego rozwoju – preliminaria". *Problemy Ekorozwoju* 5, nr 2 (2010), 69–76.

Gawor, Leszek. "Proekologiczna metanoia współczesnego człowieka jako warunek przetrwania cywilizacji ludzkiej". *Kultura i Wartości* 4 (2012), 45–59.

Hamilton, Clive. *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity Press, 2017.

Hamilton, Clive. "Human Destiny in the Anthropocene". W: *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne, 32–43. Oxon: Routledge, 2015.

Hickel, Jason. *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan. Kraków: Karakter, 2021.

Hoły-Łuczaj, Magdalena. "Jak mówić o kryzysie ekologicznym, aby anthropoi chcieli z nim faktycznie walczyć?", *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 24 (2018), 591–598. https://doi.org/10.31648/hip.2640.

Hull, Zbigniew. "Ekofilozofia a 'filozofia zrównoważonego rozwoju'". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8, nr 1(2010), 197–205.

Hull, Zbigniew. "Filozofia zrównoważonego rozwoju a realizacja jej postulatów w praktyce społecznej". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 17, nr 4 (2019), 5–14. https://doi.org/10.21697/seb.2019.17.4.01.

Humeniuk, Monika. "Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekologicznej hermeneutyki biblijnej". *Utopia a Edukacja* 6 (2023), 63–85.

Jasiński, Karol. "Fenomen religii w myśli Martina Bubera". *Studia Warmińskie* 50 (2013), 23–40.

Kilian, Krzysztof J. "Patrząc na Skolimowskiego. O Księdze Pamiątkowej ofiarowanej Profesorowi Skolimowskiemu w siedemdziesięciolecie urodzin". *Sofia* 4 (2004), 231–240.

Knudsen, Ståle. "Critical realism in political ecology: an argument against flat ontology". *Journal of Political Ecology* 30, nr 1 (2023), 1–22. https://doi.org/10.2458/jpe.5127.

Kopciewicz, Lucyna. "Dyskursy kryzysu klimatycznego". *Ars Educandi* 18 (2021), 67–82. https://doi.org/10.26881/ae.2021.18.04.

Kostyszak Jan, "Konstruktywizm jako metodologia badań współczesności". *Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze* 10 (2019), 109–116.

Latour, Bruno. "Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę", przeł. Agnieszka Kowalczyk. W: *Ekologie*, red. Agnieszka Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk, 158–174. Łódź: Muzeum Sztuki, 2014.

Latour, Bruno. *Facing Gaia – Eight Lectures on the New Climate Regime*, przeł. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2017.

Leźnicki, Marcin. "Trudności z wdrażaniem konsumpcji zrównoważonej w ponowoczesnej epoce przyspieszenia". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 31–44. https://doi.org/10.21697/seb.2021.19.1.03.

Markiewka, Tomasz Szymon. "Narracja filozoficzna a koncepcje postwzrostowe". *CIVITAS* 3 (2022), 16–31.

Markiewka Tomasz. *Zmienić świat raz jeszcze – jak wygrać walkę o klimat*. Warszawa: Czarna Owca, 2021.

Niedek, Mikołaj. "Ekofilozofia a perspektywa ekologicznego konserwatyzmu". *Studia Ecologiae et Bioethicae* 1 (2021), 5–15. https://doi.org/10.21697/seb.2021.19.1.01.

Niedek, Mikołaj. "(Prze)świt eko-filozofii na drodze pedagogiki Lasu". *Forum Pedagogiczne* 12, nr 2 (2022), 75–87. https://doi.org/10.21697/fp.2022.2.06.

Papuziński, Andrzej. "Idea filozofii a ekofilozofia. Uwagi na marginesie metafilozoficznego stanowiska A. L. Zachariasza". W: *Człowiek świadomością istnienia: prace ofiarowane prof. dr. hab. Andrzejowi L. Zachariaszowi*, red. Włodzimierz Zięba, Krzysztof J. Kilian, 608–625. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009.

Paśko, Ingrid. "O świadomości ekologicznej". W: *Z teorii i praktyki edukacji dziecka: inspiracje dla nauczycieli przedszkoli i klas I–III szkoły podstawowej*, red. K. Gąsiorek, 127–142. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2011.

Poczta-Wajda, Agnieszka, Agnieszka Sapa. "Paradygmat rozwoju zrównoważonego – ujęcie krytyczne". *Progress in Economic Sciences* 4 (2017), 131–141. https://doi.org/10.14595/PES/04/009.

Skolimowski, Henryk. *Filozofia żyjąca – Eko-filozofia jako Drzewo Życia*, przeł. Jerzy Wojciechowski. Warszawa: Pusty Obłok, 1993.

Skolimowski, Henryk. *Święte siedlisko człowieka*, przeł. Robert Palusiński. Warszawa: Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, 1999.

Szaj, Patryk. "Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów". *Porównania* 29, nr 2 (2021), 371–386. https://doi.org/10.14746/por.2021.2.21.

Trębaczewska, Marta. *Między folkiem a folklorem – muzyczna konstrukcja nowych tradycji we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.

Wężowicz-Ziółkowska, Dobrosława. "Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm". *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis* 11 (2023), 20–31. https://doi.org/10.24917/23534583.11.2.

Wróblewski, Zbigniew. "Zarys metodologicznej charakterystyki filozofii ekologicznej". *Roczniki Filozoficzne* 47, nr 3 (1999), 151–183.

Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk, red. Katarzyna Jasikowska, Michał Pałasz. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, 2022.

Zybertowicz, Andrzej. "Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych". *ASK* 8 (1999), 7–28.

Katarzyna Anna Frukacz-Lewandowska
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Literaturoznawstwa
https://orcid.org/0000-0002-2910-4554

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17686

(Nie)znane, (nie)chciane, (nie)obecne Ruiny powojennej Warszawy w polskiej literaturze reportażowej

(Un)known, (Un)wanted, (Un)present The Ruins of Postwar Warsaw in Polish Reportage Literature

Abstract: The article aims to problematize the way the ruins of postwar Warsaw are portrayed in selected works of Polish reportage literature. The analysis focuses on archival journalistic texts by Miron Białoszewski, written in the first years after the end of World War II, as well as contemporary reportages by Magdalena Grzebałkowska and Beata Chomątowska. The motif of debris in the aforementioned works is discussed consecutively using three antinomies: alienation and domestication, dislike and approval, and absence and presence. These categories help to highlight the ambivalence of social attitudes towards Poland's ruined capital, destroyed as a result of the actions of the Nazi occupant.

Keywords: Warsaw, ruins, World War II, literary reportage

Całe dzielnice pogrążone w rudej ruinie.
Zewsząd dochodziły dzwoniące odgłosy
młotów i kielni. Słychać było klaksony
aut. Warszawa – ruda od gruzu – żyła!
Miron Białoszewski,
Na każdym rogu ta sama truskawka[1]

Wstęp

"Warszawa – ruda od gruzu – żyła" – tymi słowami w 1947 roku Miron Białoszewski opisał panoramę zrujnowanej stolicy, roztaczającą się ze szczytu równie zniszczonego Prudentialu. Wspinaczkę po kolejnych piętrach spalonego wieżowca, jednego z symboli międzywojennej urbanistyki warszawskiej, autor

1. Miron Białoszewski, *Na każdym rogu ta sama truskawka. Teksty reporterskie z lat 1946–1950*, oprac. Adam Poprawa (Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie, 2022), 198. Dalsze cytaty z tego utworu opatruję w nawiasach skrótem NKR, podając po przecinku numer strony.

Obrotów rzeczy – wówczas reporter miejski, zdobywający pierwsze pisarskie szlify w stołecznej prasie codziennej – utrwalił w tekście opublikowanym na łamach *Wieczoru*, niegdyś popołudniowego dodatku do *Życia Warszawy*. Ten i inne szkice, zebrane w antologii *Na każdym rogu ta sama truskawka*, tworzą barwną kronikę miasta odradzającego się ze zgliszczy drugiej wojny światowej. We włączonych do tomu reportażach Białoszewskiego z lat 1946–1950 milczącą scenerię rejestrowanych realiów stanowią gruzy – świadectwo unicestwienia przedwojennej stolicy, lecz zarazem jej główny powojenny budulec.

Topikę warszawskich ruin eksplorowano wielokrotnie w odniesieniu do tekstów kultury z zakresu dokumentalistyki[2], głównie fotografii i filmu. Publikacje prasowe Białoszewskiego dowodzą jednak, że także literatura reportażowa odnotowuje postapokaliptyczne obrazy Warszawy odbudowanej "[n]a gruzach i z gruzów"[3] – jak pisze zajmująca się stołeczną architekturą reporterka Beata Chomątowska w książce *Stacja Muranów*. Cytowane sformułowanie stanowi parafrazę urbanistycznej koncepcji awangardowego architekta Bohdana Lacherta, zrealizowanej na Muranowie – osiedlu mieszkaniowym wzniesionym po wojnie na rumowisku getta. Prezentując współczesne spojrzenie na ruiny stolicy, które kilkadziesiąt lat wcześniej Białoszewski dokumentował z pozycji naocznego świadka, Chomątowska przybliża proces rugowania z muranowskiej przestrzeni śladów żydowskiej przeszłości.

Dychotomię "społecznej pamięci i zapominania"[4] Edyta Żyrek-Horodyska odnosi z kolei do innych reportaży aktualizujących temat drugiej wojny światowej, wśród których wyróżnia książkę *1945. Wojna i pokój* Magdaleny Grzebałkowskiej. W tej faktograficznej opowieści o pierwszych dwunastu miesiącach od wyzwolenia Polski spod okupacji hitlerowskiej autorka rekonstruuje z dostępnych źródeł realia życia w kraju podnoszącym się z gruzów. Osobny rozdział, o tytule "Warszawa. Rzeczy pierwsze", poświęca zrujnowanej stolicy kraju, w której – jak ironicznie stwierdza – "Niemcy nie zdążyli wysadzić wszystkiego, co przygotowali do zniszczenia"[5].

---

2. Co oczywiste, powojenna odbudowa Warszawy jest częstym tematem także w inspirowanej faktami twórczości fikcjonalnej, wykraczającej jednak poza merytoryczny zakres tego studium. Jako literacki przykład można tu wskazać reportażową powieść *Stolica* Poli Gojawiczyńskiej (Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Wydawnicze, 1946).

3. Beata Chomątowska, *Stacja Muranów*, wyd. drugie (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016), 169. Przytoczenia z tego utworu oznaczam dalej skrótem SM, po którym podaję numer strony.

4. Edyta Żyrek-Horodyska, "Reportaż jako sztuka pamięci. Wokół książki *1945. Wojna i pokój* Magdaleny Grzebałkowskiej", *Przegląd Kulturoznawczy* 2 (2018), 284.

5. Magdalena Grzebałkowska, "Warszawa. Rzeczy pierwsze", w: *1945. Wojna i pokój* (Warszawa: Agora, 2015), 141. Na oznaczenie cytatów z tego rozdziału stosuję skrót WRP, uzupełniony numerem strony.

Wzmiankowany fragment książki Grzebałkowskiej i uprzednio wspomniany utwór Chomątowskiej uznaję za komplementarne, choć z racji dystansu czasowego względem opisywanych faktów niekiedy rozmijające się z autopsyjnymi tekstami Białoszewskiego, egzemplifikacje obrazu ruin powojennej Warszawy w polskiej literaturze reportażowej. Zawarty we wskazanych publikacjach motyw gruzów problematyzuję z uwzględnieniem aspektów historiozoficznych, urbanistycznych i memorialnych przy użyciu trzech antynomicznych zestawień: obcości i udomowienia, niechęci i aprobaty oraz braku i obecności. Kategorie te traktuję jako operacyjne pojęcia określające ambiwalentny sposób ujmowania zniszczonej stolicy w badanych reportażach. Antynomia obcości i udomowienia odzwierciedla oscylację między równoległym eksponowaniem monstrualności ruin a dokumentowaniem ich stopniowego oswajania przez zasiedlających zburzone budynki mieszkańców. Postawy niechęci i aprobaty odnoszą się do ideologizacji procesu odbudowy Warszawy, której gruzy z jednej strony konotowały negowaną w socjalistycznym reżimie przeszłość kapitalistyczną, z drugiej jednak stanowiły wyzyskiwany propagandowo symbol nazistowskich zbrodni. Figury braku i obecności, zilustrowane przykładem Muranowa, inicjują natomiast dyskusję o mechanizmach kontestowania i upamiętniania ruin jako świadectw Holocaustu.

Ruiny (nie)znane – od romantyzacji do utylitaryzacji

Zarówno w powojennych tekstach Białoszewskiego, jak i we współczesnych ujęciach Chomątowskiej i Grzebałkowskiej warszawskie zgliszcza obrazowane są przy użyciu zmetaforyzowanej, hiperbolicznej retoryki. Dokonywana w jej ramach ekspozycja motywu ruin wywołuje poczucie obcości i nieprzystawalności postapokaliptycznych realiów do stanu sprzed okupacji. W reportażach z XXI wieku oddziałują w ten sposób przytaczane wspomnienia mieszkańców powracających do wyzwolonej przez Sowietów stolicy, określanej za pomocą pokrewnych semantycznie metafor. W naocznych relacjach świadków cytowanych w rozdziale Grzebałkowskiej Warszawa 1945 roku jawi się jako "kamienista, betonowa, ceglana pustynia" (WRP, 141). Chomątowska przywołuje z kolei wrażenia polskich architektów, zaangażowanych w późniejszy proces odbudowy, którym widok zrujnowanego miasta nasunął skojarzenia z cmentarzem i "morzem gruzów" (SM, 11). Zbliżoną semantyką operuje Białoszewski w tekście z 1946 roku o położonej w Śródmieściu ulicy Kruczej. W tym niegdyś gwarnym miejscu, przeistoczonym w pustynię ruin, autora ogłusza "cmentarna martwota" (NKR, 29):

> Dalej znów rumowisko. Po niezliczonych eleganckich sklepach, po wytwornych witrynach, za którymi mieniły się, otulone w woalki, całe w piórach i kwiatach, kapelusiki, pozostały

> sterczące, podobne w ciemności do masztów-upiorów, szyny żelazne. […] Mijamy pokaleczone, wygięte, chimeryczne słupy latarń. Po wielu pozostały tylko, jak po ściętych drzewach, nikłe odziomki. (NKR, 30–31)

> Dawniej kipiał tu wrzątek miasta, teraz – zupełne unicestwienie. Patrząc na podobne do dzikich skał upiory ścian na Bonifraterskiej i sterczące, jak kości, brązowe od rdzy żelazne belki, trudno uwierzyć w nową Marszałkowską. (NKR, 48)

Dla Białoszewskiego kontrast między tym, co było, a tym, co jest, stanowi istotny środek deskryptywny, potęgujący nastrojowość opisów zagruzowanej stolicy jako przestrzeni nieznanej i obcej, bo skrajnie różnej od tej z czasów przedwojennych. Wyeksponowaniu wrażenia alienacji służy ponadto stosowany przez poetę zabieg antropomorfizacji, w efekcie którego sceneria zrujnowanej Warszawy nabiera cech osobowych. Gruzy niegdyś tętniącego życiem miasta, widziane oczami "wędrowca, wygnańca lub kogoś, kto powraca"[6], za sprawą swej inności urastają zarazem do rangi architektonicznego monstrum: tworu cielesnego i ożywionego, lecz zdeformowanego i udziwnionego, wzbudzającego trwogę i uczucie tajemniczości. Według Małgorzaty Nieszczerzewskiej właśnie z tak nacechowanego monstrualnego charakteru wynika "[m]ajestatyczność ruiny, jej niedefiniowalne i wymykające się klasycznym kategoriom estetycznym piękno"[7].

Odmiennie waloryzowany model monstrualności, paradoksalnie uosabiany przez miejsce oczyszczone z gruzów wojny, ilustruje w reportażu Chomątowskiej warszawski Muranów. Dzisiejsza zabudowa socjalistycznego osiedla, w którym pamięć o zburzonej dzielnicy żydowskiej przykryto pod fasadą wielkopłytowych blokowisk, wywołuje u jednej z rozmówczyń reporterki wrażenie odrealnienia i metafizycznej pustki: "Lustrzane bloki, ostry zapach asfaltu, gorąc. Tak wygląda miasto potwór, nieludzka przestrzeń, która ma wzbudzać lęk" (SM, 30). Przywołana tu dystopijna koncepcja "miasta-potwora", fundamentalna dla modernistycznego mitu antyurbanistycznego[8], znacząco odbiega od monstrualnego wymiaru ruin w estetyzującym ujęciu Białoszewskiego.

---

6. Adam Poprawa, "Na miasto po tekst", w: Białoszewski, *Na każdym rogu ta sama truskawka*, 383. Jak zauważa autor cytowanego fragmentu posłowia, Białoszewski stosuje tę optykę narracyjną w zakończeniu *Pamiętnika z powstania warszawskiego*, pisząc o stolicy "zobaczonej" ponownie po kilkumiesięcznym okresie tułaczki. Kulturowy topos wędrówki i powrotu ulega tu jednak odwróceniu – miejsce bezpiecznej, udomowionej przystani, do której wraca wygnaniec, zajmuje przestrzeń obca i okaleczona, co skutkuje powtórnym wykorzenieniem.

7. Małgorzata Nieszczerzewska, *Ruinologie. Kontekstualizacje pozostałości architektury* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2018), 68.

8. Zob. Elżbieta Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej* (Kraków: Universitas, 2003), 38.

Estetyzacja gruzów i płynąca z ich kontemplacji nastrojowość stanowią wyraźne pokłosie romantyzmu, do którego tradycji poeta nawiązuje – nieznacznie ironizując – w reportażu z 1947 roku o przestępczości na wspomnianej już ulicy powojennego Śródmieścia: "Romantycznie wygląda Krucza w dzień. Tematy malarskie i poetyckie. Ruiny. Zgliszcza" (NKR, 122). Romantyczną proweniencję mają ponadto dostrzegalne w tekstach Białoszewskiego odniesienia do procesu ruinizacji jako aktu zawłaszczania "dzieła człowieka przez siły natury przy współudziale czasu"[9]. W tomie *Na każdym rogu ta sama truskawka* wymowną symbolizacją natury zawłaszczającej kulturę są opisy warszawskich teatrów zniszczonych podczas wojny:

> Na czwartym piętrze pełno gruzu i niebo nad głową. Prosto z korytarza zaglądamy na salę. Nie ma sklepień, nie ma podłóg ani galerii. Jest tylko kotlina widowni, na której między rozsypanymi cegłami zielenią się… jeżyny. Dalej jeszcze olbrzymia, głęboka na dwa piętra kotlina sceny, porośnięta bujnym zielskiem. (NKR, 36)

> Słychać rozmowy zamieszkałych gdzieś blisko ludzi i… bek kozy. Koza siedzi wygodnie w prosceniowej loży drugiego piętra, na podściółce ze słomy. Czyż dla niej przeznaczone są ruiny świątyni sztuki, po których tułają się najlepsze wspomnienia kultury polskiej? (NKR, 38)

Widoczne w cytowanych fragmentach rozpięcie między światem kultury i natury Grażyna Królikiewicz uznaje za jeden z przejawów ontologicznej ambiwalencji ruiny[10]. Dwojaki charakter badaczka przypisuje również wywiedzionym z romantycznej historiozofii sposobom konceptualizacji tego motywu jako metafory paradygmatycznej, czyli wzorcowej figury odczytywania dziejów upadku, klęski, sieroctwa Polski[11]. Zdaniem Królikiewicz tak pojmowaną ruinę rozpatrywano bądź w ujęciach katastroficznych, bądź "prowidencjonalistyczno-odrodzeńczych", w których miała "obrazować owocne skutki kataklizmów historii

9. Nieszczerzewska, *Ruinologie*, 122. Sygnalizowany w cytowanym stwierdzeniu upływ czasu jest zdaniem Nieszczerzewskiej "głównym lub pobocznym architektem ruiny" (Nieszczerzewska, *Ruinologie*, 93). Temporalność, do której pośrednio nawiązuje Białoszewski w opisach zburzonej Warszawy, stanowi jedną z centralnych kategorii porządkujących romantyczne myślenie historiozoficzne o doświadczaniu krajobrazu ruderalnego. Jak konstatuje Monika Stobiecka, ruina doby romantyzmu "[o]dsyła do historii, wyobraźni, rekonstrukcji i czasu, jednocześnie jednak reprezentuje stan powrotu do natury". Monika Stobiecka, "Witalność ruin w dobie antropocenu", *Przegląd Kulturoznawczy* 4 (2019), 438.

10. Zob. Grażyna Królikiewicz, *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny* (Kraków: Universitas, 1993), 9.

11. Zob. Magdalena Rudkowska, "Gruzy i ruiny w twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego", *Napis* 7 (2001), 465.

i zbawienną konieczność ofiar"[12]. Romantyzacja drugiego typu często uobecnia się w polskim dyskursie politycznym wokół powojennych zniszczeń Warszawy, widzianych w perspektywie mitu mesjańskiego[13]. "Święte ruiny" miasta – jak pisał o zagruzowanej stolicy Michael Meng – stają się w tym kontekście symbolem "wskrzeszenia" Polski i jej "tragicznie heroicznej przeszłości"[14].

Przeszłość ta niekiedy przebija przez teksty Białoszewskiego, w których zagłada stolicy zostaje zestawiona z dziejowymi wydarzeniami formującymi polskie imaginarium narodowe. Za przykład może posłużyć reportaż o zrujnowanym podczas powstania warszawskiego dziedzińcu pałacu Krasińskich. Autor prezentuje go jako miejsce patriotycznych zrywów, "pełne ech insurekcji kościuszkowskiej, listopadowego marszu podchorążaków, krwawych manifestacji r. 1905" (NKR, 85). Kontempluje też pomnik jednego z przywódców insurekcyjnych, Jana Kilińskiego, który w czasie okupacji zdemontowano z dziedzińca i zdeponowano w podziemiach Muzeum Narodowego, a po wojnie przywrócono na pierwotne miejsce. Widziany oczami Białoszewskiego w nienaruszonym stanie, w 1946 roku, posąg silnie kontrastuje z martwymi ruinami pałacu, wyglądając, "jakby przed chwilą wypadł z gruzów powstańczego miasta" (NKR, 84).

Zanimizowany opis monumentu z placu Krasińskich jest diametralnie różny od ukazanych w osobnym reportażu zniszczonych pomników innych wybitnych Polaków – Bogusławskiego, Mickiewicza i księcia Poniatowskiego. "[P]oszarpane, martwe ich szczątki" (NKR, 50) są dla Białoszewskiego metaforą okaleczonej polskiej kultury, korespondującą z toposem ruin będących "reprezentacją pozostałości tego, co utracone"[15]. Tak uwznioślone, romantyzujące narracje poety sąsiadują w antologii z prozaicznymi w wydźwięku materiałami reportera, który kreśli sylwetki przedstawicieli wybranych profesji i środowisk miejskich oraz referuje bieżące fakty codzienne, zwłaszcza postępy w odbudowie miasta. Kilkakrotnie podejmuje też problem zasiedlania grożących zawaleniem budynków, na przykład w tekście portretującym ludzi koczujących w zgliszczach warszawskiej Starówki (zob. NKR, 65–67).

---

12. Królikiewicz, *Terytorium ruin*, 10.

13. Dariusz Galasiński analizuje pod tym kątem przemówienie Lecha Wałęsy z okazji 50. rocznicy wybuchu powstania warszawskiego, którego upadek spowodował podjętą przez okupanta akcję systematycznego niszczenia miasta. Zob. Dariusz Galasiński, "The Messianic Warsaw: Mythological Framings of Political Discourse in the Address by Lech Wałęsa", w: *The Art of Commemoration: Fifty Years after the Warsaw Uprising*, red. Titus Ensink, Christoph Sauer (Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2003), 41–56.

14. Zob. Michael Meng, *Shattered Spaces: Encountering Jewish Ruins in Postwar Germany and Poland* (Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2011), 72. Wszystkie zawarte w artykule przekłady z języka angielskiego, jeśli nie zaznaczono inaczej, to tłumaczenia własne.

15. Małgorzata Nieszczerzewska, "*Vanitas*. Ruina jako przestrzeń (bez)graniczna", *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica* 3 (2015), 68.

Powojenny proces "udomawiania" gruzów – naturalny w przypadku zniszczonych miast polskich, które uznawano za "swoje" w przeciwieństwie do inkorporowanych terenów poniemieckich[16] – jest przez Białoszewskiego, w końcu także mieszkańca stolicy, dokumentowany z poziomu wyraźnie emotywnego. W bardziej zdystansowanym, bo współczesnym reportażu Grzebałkowskiej zasiedlanie ruin okazuje się natomiast zagrażającym życiu mieszkańców problemem socjalnym, opisywanym z faktograficzną precyzją, bez literackich ozdobników:

> Do wypalonych, zrujnowanych, chwiejnych kamienic wprowadzają się ludzie. W lipcu nad Warszawą przechodzą gwałtowne burze z wichurami. Ruiny walą się na ziemię, grzebiąc mieszkańców. Jest wielu zabitych i rannych. Przy Wilczej 29 zapada się sześciopiętrowy dom (nadwątlony już w 1939 roku, poważnie uszkodzony podczas powstania), pod gruzami ginie kilkadziesiąt osób. (WRP, 159)

W dziennikarskim tonie Grzebałkowska wskazuje również na inne praktyczne problemy generowane przez sterty gruzu, zalegające zrujnowane miasto w 1945 roku. Autorka ukazuje warszawskie ruiny jako przestrzeń bynajmniej nie uświęconą, kryjącą miny i niewybuchy, stymulującą masowy proceder szabrowania w poszukiwaniu pogrzebanych drogocenności, stwarzającą istotne utrudnienia logistyczne i sanitarne:

> Dwadzieścia milionów metrów sześciennych gruzu zalega miasto. Zwały pokruszonych cegieł i betonu, resztek mebli i śmieci tymczasowo zgarnięto na boki ulic. Sięgają kilku metrów wysokości. Wywieźć ich nie sposób. Nie ma czym, brakuje wozów, koni, samochodów i benzyny. Zresztą dokąd? Ale zostawić też nie można. (WRP, 158)

> Martwe ciała leżą na ulicach, w bramach, piwnicach. Dziesiątki tysięcy trupów wypełniają kanały, zajmują piwnice i czekają pod gruzami, aż je ktoś stamtąd wydobędzie. Reszta zajmuje podziemną Warszawę. W chodnikach nie ma już płyt (te poszły na barykady w czasie powstania), zastąpiły je groby. Nie ma też skwerów, parków, przydomowych ogródków, podwórek, placów zabaw. Zamieniły się w cmentarze. (WRP, 152)

W zestawieniu z naturalistycznymi opisami rozkładających się pod gruzami zwłok powojenna Warszawa jawi się nie tylko jako miejsce ponownego zasiedlania, lecz także jako przestrzeń zawłaszczona przez zmarłych. Symbolicznym tego odzwierciedleniem jest widoczna we wszystkich trzech omawianych publikacjach

16. Jak dowodzi Nieszczerzewska, w osadnikach przybywających na Ziemie Odzyskane "widok zrujnowanej architektury pogłębiał jedynie poczucie wyobcowania oraz tęsknotę za utraconą ziemią ojczystą". Nieszczerzewska, *Ruinologie*, 316.

tendencja do metaforycznego opatrywania zniszczonej stolicy mianem cmentarza[17]. Obecność bezimiennych ofiar wojny w warszawskich ruinach można jednak rozumieć również w sposób literalny. Chomątowska cytuje w *Stacji Muranów* wypowiedzi osób twierdzących, że w gruzie, z którego wybudowano osiedle muranowskie, tkwiły nadal ludzkie szczątki. Jak wyjaśnia reporterce pisarka Sylwia Chutnik: "Na tym terenie nie było ekshumacji. Wszystko to, przemielone, rozdrobnione, posłużyło jako materiał budowlany" (SM, 226).

Pożydowski obszar miasta zostaje w innym fragmencie książki Chomątowskiej uznany za "darmowy rezerwuar cegieł i złomu" (SM, 146), wykorzystywany w charakterze surowca do odbudowy Muranowa i pozostałych dzielnic Warszawy. Tak rozumiana utylitaryzacja stoi w jawnej opozycji do ulirycznionych obrazów unicestwienia stolicy z tekstów Białoszewskiego. Uwidacznia zarazem ewolucję statusu warszawskich ruin, które z przestrzeni obcej i nieznanej przekształciły się w sferę oswojoną i eksploatowaną w związku z doraźnymi potrzebami społeczeństwa adaptującego się do powojennych warunków. Równie paradoksalny charakter można przypisać postawom, jakie przyjęli wobec zburzonej Warszawy przedstawiciele wprowadzonego po wojnie komunistycznego reżimu. Chęć propagandowego wykorzystania gruzów i równoczesne ich kontestowanie jako reliktów minionego systemu politycznego to skrajne, lecz komplementarne bieguny, pomiędzy którymi oscylował wdrażany od drugiej połowy lat czterdziestych XX wieku proces budowy nowej, socjalistycznej przyszłości miasta.

Ruiny (nie)chciane – w stronę miasta przyszłości

Rzeczoną przyszłość zainicjowało utworzone w 1945 roku Biuro Odbudowy Stolicy (BOS), które zrzeszało lewicowych, awangardowych architektów, niegdyś stanowiących trzon międzywojennego ruchu modernistycznego w Polsce[18]. Olga Szmidt zaznacza, że instytucja ta wzbudzała kontrowersje z uwagi na związki z ustanawianą wówczas władzą ludową oraz charakter podejmowanych działań, przewidujących "nie tylko rekonstrukcję i budowę nowych obiektów, lecz także

17. Metafora cmentarza stanowi częsty środek obrazowania warszawskich ruin także w innych relacjach reporterskich, zwłaszcza w naocznych świadectwach z epoki. Zalicza się do nich opublikowany w *Życiu Warszawy* w styczniu 1945 roku tekst Krzysztofa Gruszczyńskiego, w którym autor stwierdza: "Warszawa jest dziś nie tylko miastem gruzów – jest miastem wymarłym. […] Z tętniącego życiem milionowego miasta stała się zaiste Nekropolem". Krzysztof Gruszczyński, "Warszawa jest dziś wymarłym miastem… Pierwsze wrażenia z pobytu w zburzonej stolicy", *Życie Warszawy* 18 (1945), 1.

18. Zob. Meng, *Shattered Spaces*, 70.

zburzenie niektórych pozostałości architektonicznych"[19]. Rozbieranie ocalałych, zabytkowych kamienic, które nie pasowały do przyjętych przez BOS-owców koncepcji urbanistycznych, Chomątowska nazywa wymownie, przywołując określenie historyka sztuki Janusza Sujeckiego, "drugą śmiercią miasta" (SM, 157).

Grzebałkowska wyodrębnia w środowisku BOS-u dwie opozycyjne, forsujące odmienne wizje odbudowy stolicy frakcje: oddanych komunistom "modernizatorów" i wiernych rządowi londyńskiemu "zabytkarzy" (WRP, 168). Dla pierwszych, o czym pisze Chomątowska w *Stacji Muranów*, destrukcja przedwojennej Warszawy – pełnej przeludnionych, ciasnych kamienic czynszowych – stała się paradoksalnie szansą wdrożenia architektonicznych planów powziętych jeszcze w latach trzydziestych XX wieku i kontynuowanych w czasie okupacji. Zakładały one zbudowanie miasta od podstaw w duchu modernistycznego funkcjonalizmu, propagowanego pod hasłem "urbanistyki nadziei" (zob. SM, 56–58). Z kolei ci drudzy wpisywali się w swych działaniach w nurt historycznej rekonstrukcji miejsc i budynków istotnych z punktu widzenia polskiej martyrologii, jak zniszczona podczas wojny warszawska Starówka (zob. SM, 22).

Niezależnie od frakcyjnych rozłamów koordynowany przez BOS proces odbudowy Warszawy – wzorem innych zrujnowanych miast Polski powojennej – został podporządkowany reżimowej propagandzie sukcesu. Zdaniem Andrzeja Siwka tego typu względy ideologiczne zadecydowały o negatywnym stosunku do ruin, traktowanych jako temat wstydliwy i niechciany, sprzeczny z politycznym interesem rządzących:

> Odbudowa w języku propagandy państwowej została skojarzona z powodzeniem państwa. Stała się miarą postępu i sprawności państwa ludowego, które niezmiennie potrzebowało udowadniać swą wyższość nad państwami innych czasów i systemów. […] Obiekty pozostające w ruinie stawiały w złym świetle gospodarzy terenu, stawały się wstydliwe[20].

W przypadku Warszawy dążenia komunistów do usunięcia zalegającego gruzu wyniknęły również z potrzeby wymazania pamięci o kapitalizmie uosabianym przez zniszczoną wskutek wojny XIX-wieczną zabudowę czynszową. Jak dowodzi Meng, zastąpienie ciasnych kamienic przestronnymi budynkami mieszkalnymi miało zademonstrować "triumf socjalizmu nad zdyskredytowaną

19. Olga Szmidt, "Nowy ład, nowy chaos. Refleksje o mieście i transformacjina marginesie książki *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*", *Śląskie Studia Polonistyczne* 1 (2019), 214.

20. Andrzej Siwek, "Historyczne ruiny – między doktryną konserwatorską, a społeczną akceptacją", *Ochrona dziedzictwa kulturowego* 10 (2020), 95.

przeszłością przemysłową"[21]. Uwagi te znajdują odbicie w cytowanej w reportażu Chomątowskiej wypowiedzi specjalistki w dziedzinie psychologii architektury. Na przykładzie pożydowskiego Muranowa rozmówczyni reporterki obrazuje przemianę kapitalistycznego mikromiasta w przestrzeń mającą "odwrócony, socjalistyczny genotyp" (SM, 52).

Do ideologii socjalizmu autorka *Stacji Muranów* nawiązuje szczególnie w rozdziałach o ręcznym odgruzowywaniu terenu warszawskiego getta w duchu propagowanego przez władzę ludową przodownictwa pracy. W związanych z nim fragmentach książki pojawia się wątek inspirowanego wzorcami radzieckimi budownictwa szybkościowego (zob. SM, 233). Chomątowska ironizuje, że wzniesiony w ten sposób Muranów, pomyślany jako "wzorcowe osiedle robotnicze" (SM, 86), wzorem Nowej Huty został "pupilkiem władz" jeszcze zanim "zszedł z desek kreślarskich" (SM, 227). Wykorzystane do jego budowy ruiny dzielnicy żydowskiej, uznawane za pozostałości wrogiego ustroju politycznego, kolidowały z obowiązującą dyrektywą partyjną w zakresie urbanistycznego rozplanowania stolicy. Były więc kontestowane w komunistycznej prasie za swą rzekomo "kapitalistyczno-spekulacyjną" specyfikę (SM, 160).

W ogólnym odbiorze gruzy zrujnowanego miasta przywoływano jednak w państwowej propagandzie w charakterze symbolu okupacyjnego terroru. Tę zideologizowaną narrację służącą zbijaniu politycznego kapitału uwidaczniają zawarte w książkach Grzebałkowskiej i Chomątowskiej wzmianki o początkowych, ostatecznie niezrealizowanych planach relokacji stolicy w związku ze skalą zniszczeń. Autorka *Stacji Muranów*, powtarzając pokrewną adnotację z rozdziału "Warszawa. Rzeczy pierwsze" (zob. WRP, 168), zauważa, że "[g]dyby do tego doszło, warszawskie ruiny zostałyby nietknięte jako pomnik hitlerowskiej zbrodni" (SM, 9).

Martyrologiczne ujmowanie tragedii Warszawy służyło umacnianiu sojuszniczych stosunków z Sowietami, o czym świadczą okoliczności powstania sztandarowego dla socrealistycznej architektury Pałacu Kultury i Nauki. W poświęconym mu reportażu *Pałac. Biografia intymna* Chomątowska przytacza słowa wiceministra budownictwa ZSRR, wspominającego "przekazanie" budynku przez Józefa Stalina "w darze polskiemu narodowi, który poniósł ogromne materialne straty podczas wojny z faszystami"[22]. Symboliczny wymiar miała już sama lokalizacja otwartego w 1955 roku obiektu. Jak nadmienia cytowany w książce radziecki pełnomocnik do spraw budowy Pałacu, na jego wzniesienie przeznaczono "rumowisko porośnięte łopianem, powstałe wskutek zbrodniczych działań hitlerowskiego okupanta"[23]. W szkicu otwierającym antologię *Jako dowód i wyraz przyjaźni*.

21. Meng, *Shattered Spaces*, 78.
22. Beata Chomątowska, *Pałac. Biografia intymna* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2015), 52.
23. Chomątowska, *Pałac*, 61.

Reportaże o Pałacu Kultury Marta Zielińska eksponuje społeczną niechęć do wzorowanego na radzieckich wzorcach "daru Stalina". Jednocześnie podkreśla, że jego pojawienie się w centrum Warszawy wywołało w mieszkańcach nostalgię za ruinami zburzonego miasta:

> Dopiero gdy zamiast domów i sklepów pojawił się gigantyczny obelisk, nieobiecujący żadnego codziennego pożytku znękanym mieszkańcom zrujnowanego miasta, tamte prymitywne, lecz żywe i przydatne rudery zrobiły się nagle cenne. Także gruzy zrobiły się cenne, bo były jakimś luksusowym przystankiem pamięci, natomiast wyzywający luksus pałacowej budowli budził zrozumiałe rozdrażnienie[24].

W równie nostalgiczny sposób rozpamiętywał przeszłość Białoszewski, pisząc w 1948 roku o niemal doszczętnie zniszczonym warszawskim pałacu Teppera, którego teren przeznaczono pod budowę Trasy W–Z: "Przykro pogodzić się z faktem, że ruiny te zostaną rozebrane bezpowrotnie. Wymaga tego jednak wielki rozmach urbanistyczny nowej Warszawy" (NKR, 261). W przytoczonych słowach można dostrzec równoczesny żal za utraconą stolicą i perspektywiczne spojrzenie w jej przyszłość. Futurystyczna optyka wyraźnie dominuje w tych tekstach poety, które stanowią afirmację procesu odbudowy miasta. W entuzjastycznych wzmiankach o stopniowym pokrywaniu rumowiska nowoczesną zabudową momentami pobrzmiewa socrealistyczny patos:

> Marszałkowska jednak, mimo tych kolosalnych strat, posiadała w sobie jakieś ukryte tętno, które biło zrazu skrycie i nieśmiało, a po paru miesiącach uderzyło ze wszystkich sił. Wraz ze wskrzeszonymi Alejami Jerozolimskimi stworzyła najżywsze skrzyżowanie – serce odradzającej się stolicy. […] Marszałkowska – wielka aorta – zagłuszyła milczenie gruzów. (NKR, 70–71)

> Między Krasińskiego, Słowackiego i Stołeczną stoi najszczęśliwsza dzielnica stolicy, miasto Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Do niedawna jeszcze siwiały tu wypalone bloki-szkielety. Teraz na miejscu rumowisk i zgliszcz wre nowe życie. (NKR, 187)

Białoszewski z jednej strony kontempluje więc gruzy jako cenne nośniki pamięci o przedwojennej Warszawie, z drugiej jednak zdaje się ulegać socjalistycznej wizji miasta przyszłości, która w utworach obu omawianych autorek jest z kolei przedmiotem ironicznej krytyki. Reportaż Grzebałkowskiej kończy się obszernym

24. Marta Zielińska, "Największy plac w Europie", w: *Jako dowód i wyraz przyjaźni. Reportaże o Pałacu Kultury*, red. Magdalena Budzińska, Monika Sznajderman (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2015), 14.

cytatem z wydrukowanego w 1945 roku artykułu prasowego "Warszawa patrzy w przyszłość". Gloryfikowane w nim plany odbudowy stolicy, mającej stać się "jednym wielkim miastem-ogrodem" (WRP, 175), jawią się jako ideologiczny frazes. Podobnie Chomątowska ironizuje na temat powodów, którymi kierowali się urbaniści opracowujący powojenne koncepcje zagospodarowania przestrzennego Warszawy: "Cóż – moderniści od początku śnili o Nowej Metropolis, zaprzeczeniu miasta przeszłości. A ciasny, przeludniony, pełen kamienic czynszowych Muranów jest tej przeszłości reliktem" (SM, 59). Wspomniane przez reporterkę osiedle muranowskie, choć zgodnie z zamierzeniami planistów oczyszczone z materialnych śladów pożydowskiej architektury, w wymiarze symbolicznym nie przestało być jednak przestrzenią ruin jako artefaktów Zagłady.

Ruiny (nie)obecne – muranowskie ślady nieistnienia

Eksplorowany w książce Chomątowskiej Muranów – wzniesiony na zgliszczach zamieszkiwanej przez Żydów przedwojennej Dzielnicy Północnej – zapisał się szczególnie w dziejach odbudowy stolicy. Reporterka nadmienia, że tej części miasta nie uwzględniono we wzmiankowanym już nurcie rekonstrukcji historycznych, ponieważ nie była bezpośrednio związana z polską martyrologią (zob. SM, 22). Ewa Wampuszyc tłumaczy to pominięcie przebiegiem wydarzeń okupacyjnych. Teren getta, na którym wybudowano osiedle muranowskie, uległ całkowitemu zniszczeniu po upadku żydowskiego powstania, wskutek czego został wyłączony z późniejszych walk powstańców warszawskich. Według Wampuszyc wykluczenie Muranowa z narracji o Sierpniu 1944 roku sprawiło, że zarówno na poziomie materialnym, jak i dyskursywno-symbolicznym ten obszar Warszawy był traktowany inaczej niż pozostałe strefy miasta[25]. W konsekwencji, choć fizyczne mury getta przestały istnieć, stolicę nadal dzieliła niewidzialna, polsko-żydowska granica.

Ulokowaną po "żydowskiej" stronie Dzielnicę Północną w latach trzydziestych XX wieku dotknął szczególnie kryzys mieszkaniowy, który wynikał z przeludnienia i postępującej w dobie gospodarczej recesji pauperyzacji mieszkańców. Po wyzwoleniu Warszawy tego typu patologie z okresu międzywojnia posłużyły za pretekst do całkowitego przearanżowania urbanistyki Muranowa. Na nowe osiedle złożył się kompleks socmodernistycznych bloków z gruzobetonu, w reportażu Chomątowskiej określonych "rodzajem atrapy, dekoracji ukrywającej prawdę o przeszłości" (SM, 23). Wymazaną topografię getta, rzutującą jednak na

25. Zob. Ewa Wampuszyc, "Intertextuality and Topography in Igor Ostachowicz's *Noc żywych Żydów*", w: *Geograficzne przestrzenie utekstowione*, red. Bożena Karwowska, Elżbieta Konończuk, Elżbieta Sidoruk, Ewa Wampuszyc (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2017), 342.

dzisiejszą percepcję muranowskiej architektury, reporterka problematyzuje pod kątem omówionej przez Jacka Leociaka "hermeneutyki pustego miejsca-po-getcie", które "ocalało, ale zostało niejako wydrążone, pozbawione 'treści', 'wnętrza'"[26], a następnie "przesłonięte rzeczywistością pogettową"[27].

Leociak wzbrania się przed rozpatrywaniem tak zdefiniowanej przestrzeni w kategorii modelu pompejańskiego, będącego częstym punktem odniesienia dla wojennych zniszczeń Warszawy. Jak pisze Meng, podczas zorganizowanej w 1945 roku z inicjatywy BOS-u wystawy "Warszawa oskarża" obróconą w gruz stolicę Polski okrzyknięto "współczesną Pompeją"[28], czyli miastem, które – cytując Białoszewskiego – "wiecznie żywe, wstaje z popiołów" (NKR, 34). Leociak polemizuje z tym porównaniem w odniesieniu do ontologii zgładzonego getta warszawskiego. W przeciwieństwie do antycznej Pompei, materialnie zachowanej w swych ruinach i skamieniałościach, istnieje ono bowiem jedynie w sposób utajony jako "uobecnianie pustki"[29], możliwej do wypełnienia ułamkami pamięci ocalonych lub projekcjami własnych wyobrażeń.

Właśnie na takiej zasadzie, poprzez imaginacyjne doświadczanie "brakujących powiązań w przestrzeni" oraz dostrzegane w niej "namacalne znaki nieobecności" zrujnowanej zabudowy pożydowskiej (SM, 24), Chomątowska penetruje w *Stacji Muranów* tytułowe osiedle mieszkaniowe. Gruzy getta, choć nieistniejące w sensie dosłownym, w postsocjalistycznym pejzażu Muranowa stanowią dla reporterki symboliczne punkty orientacyjne, przywracające pamięć o utraconym świecie warszawskich Żydów. Opis powstania tak zwanego Błękitnego Wieżowca na placu Bankowym staje się w książce pretekstem do przypomnienia niegdyś stojącej tu Wielkiej Synagogi, którą w 1943 roku wysadzili w powietrze naziści (zob. SM, 18). Prowizoryczne plażowisko, utworzone w czasach PRL-u przy muranowskim skwerze, wspomniane jest w innym fragmencie jako miejsce, gdzie "kilkadziesiąt lat wcześniej […] toczyły się jedne z najkrwawszych walk w warszawskim getcie" (SM, 87). Pogrzebane w ziemi żydowskie artefakty, okazjonalnie wydobywane przy okazji robót budowlanych, autorka nazywa z kolei – przytaczając termin Leociaka i Barbary Engelking – "gettowymi korzeniami pamięci" (SM, 53).

Odkopane z przykrytych gruzem piwnic przedmioty codziennego użytku – jako namacalne dowody istnienia, a raczej nieistnienia poprzednich, nieżyjących mieszkańców Muranowa – Chomątowska zestawia z niemal zupełnym brakiem śladów topografii dawnej Dzielnicy Północnej na powierzchni dzisiejszego osiedla.

---

26. Jacek Leociak, "Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca", w: *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku*, red. Lidia Burska, Marek Zaleski (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2001), 84.

27. Leociak, "Aryjskim tramwajem", 85.

28. Meng, *Shattered Spaces*, 70.

29. Leociak, "Aryjskim tramwajem", 85.

Pustka ta wybrzmiewa w cytowanej w książce wypowiedzi francuskiej studentki, przygotowującej pracę dyplomową o pamięci miejsca. Przywołując słowa Jamesa E. Younga, nawiązujące do pomników Holocaustu, Francuzka zauważa, że "na Muranowie żydowska pamięć wyrażona jest tylko symbolicznie, właśnie przez pomniki. […] Pozostała przestrzeń jest zwyczajna, nienaznaczona. Tak odbiera ją większość mieszkańców" (SM, 329).

Społeczne wyparcie traumatycznej historii Muranowa Chomątowska ilustruje w reportażu zarówno w odniesieniu do postaw ocalonych z Zagłady, dla których niepamięć stała się "świadomą strategią przetrwania" (SM, 352), jak i współczesnego pokolenia osób wychowanych w "nieświadomości getta" (SM, 421). Wynikające z tych przyczyn zaniechanie memorializacji zostało dodatkowo spowodowane podyktowaną przez komunistów rewitalizacją zniszczonego krajobrazu. W efekcie wskazanych procesów ruiny żydowskiej dzielnicy zamkniętej, wzorem innych lokalizacji powiązanych "z wydarzeniem masowej śmierci"[30], przeistoczyły się w "nie-miejsce pamięci". Roma Sendyka nazywa tym pojęciem scenerie, które "są dla otaczającej je wspólnoty niewygodne w takim sensie, że ich upamiętnienie jest większym zagrożeniem dla zbiorowej tożsamości niż (również grożące krytyką) poniechanie upamiętniania"[31].

Mimo przemilczenia dziejów przedwojennego Muranowa jego ślady uporczywie przebijają przez "przebrane w socrealistyczny kostium modernistyczne budynki" (SM, 53). Opisując z początku bezskuteczne wysiłki na rzecz odgruzowania terenu getta, Chomątowska metaforycznie podsumowuje: "Nieistniejące miasto nie dawało się tak łatwo wymazać" (SM, 201). Konkluzję tę potwierdza epilog książki, w którym reporterka odtwarza scenę zapadnięcia się chodnika na jednej z ulic Muranowa Południowego. Trzymetrowa dziura w podłożu odsłoniła fundamenty zasypanej piwnicy – pozostałości po niewidocznych gołym okiem, lecz skrytych pod powierzchnią gruntu ruinach dawnej Warszawy. Ich obecność uwypukla Daniel Lis, dowodząc, że Chomątowska nie traktuje architektury dzisiejszego Muranowa "jak scenografii, którą wystarczy lekko popchnąć, by ją przewrócić i obnażyć gruzy. Wie, że one ciągle tu są"[32].

---

30. Nieszczerzewska, *Ruinologie*, 308.

31. Roma Sendyka, "Pryzma – zrozumieć nie-miejsce pamięci (*non-lieux de mémoire*)", *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 326. Badaczka formułuje swą teorię w wyraźnej opozycji do spopularyzowanej dzięki pracom Pierre'a Nory kategorii "miejsc pamięci", obejmującej wszelkie "zinstytucjonalizowane formy zbiorowych wspomnień przeszłości". Modyfikuje też stworzoną przez francuskiego antropologa Marca Augé koncepcję "nie-miejsc" jako przestrzeni tranzytowych i ahistorycznych, które "[ż]yją w teraźniejszości". Zob. Andrzej Szpociński, "Miejsca pamięci (*lieux de mémoire*)", *Teksty Drugie* 4 (2008), 12; Marc Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. Roman Chymkowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011), 71.

32. Daniel Lis, "Homo muranoviensis", *Znak* 695 (2013), 112.

Wnioski końcowe

W świetle dokonanej analizy bardzo dosłowny wymiar zyskuje uwaga Iwony Kurz: "Może się to wydawać paradoksalne, ale mit założycielski współczesnej Warszawy opiera się na fundamencie z ruin; kamień węgielny stolicy podniesiony został z gruzów drugiej wojny światowej"[33]. Strategie opisu wojennych zniszczeń miasta, wyznaczających zarazem jego upadek i nową genezę, wyraźnie różnicują się w omówionych utworach literatury reportażowej. Oscylują bowiem między emocjonalną, romantyzującą kontemplacją (dostrzegalną w szkicach Białoszewskiego) a pragmatyczną, ukierunkowaną na historyczne fakty rekonstrukcją (dominującą w tekstach Grzebałkowskiej i Chomątowskiej). Tę odmienność strategii narracyjnych w oczywisty sposób tłumaczy czas powstania rozpatrywanych publikacji. Białoszewski, dokumentując odbudowę stolicy jako naoczny świadek i uczestnik wojny, rejestrował fakty z pozycji osoby jawnie zaangażowanej. Pozostałe dwie reporterki, opracowując temat z perspektywy współczesnej, siłą rzeczy ograniczyły się do rzetelnego zbadania źródeł archiwalnych.

Tym, co łączy wszystkie trzy książki, jest natomiast widoczna próba uchwycenia napięcia między z pozoru sprzecznymi postawami wobec ruin, które uformowały tożsamość dzisiejszej Warszawy, lecz pozostają nadal niezabliźnioną raną po traumie okupacji. W utworach Grzebałkowskiej i Chomątowskiej, opublikowanych w realiach postkomunistycznych, do wspomnianej problematyki dołącza ponadto aspekt rozliczeniowy. Przejawia się on w zapisie upolitycznienia procesu budowy nowej stolicy, a także w ukazaniu ideologicznego wypaczenia modernistycznych idei, które legły u podstaw jej powstania. W tym kontekście słowa Białoszewskiego o żyjącej, rudej od gruzu Warszawie nabierają szczególnego sensu. Stają się pośrednią zapowiedzią odrodzenia zrujnowanego miasta w czasie, który Filip Springer – prezentując kultowe PRL-owskie budynki w zbiorze reportaży o znaczącym tytule *Źle urodzone* – nazwał "trudnym, bolesnym, byle jakim i parszywym"[34].

Bibliografia

Augé, Marc. *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. Roman Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.

33. Iwona Kurz, "Mapa miasta jako konstrukt pamięci. Na przykładzie pamięci o Powstaniu Warszawskim we współczesnej Warszawie", *Er(r)go* 13, nr 2 (2006), 24.

34. Filip Springer, *Źle urodzone. Reportaże o architekturze PRL-u* (Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2011), 7.

Białoszewski, Miron. *Na każdym rogu ta sama truskawka. Teksty reporterskie z lat 1946–1950*, oprac. Adam Poprawa. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie, 2022.

Chomątowska, Beata. *Pałac. Biografia intymna*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2015.

Chomątowska, Beata. *Stacja Muranów*, Wyd. drugie. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016.

Galasiński, Dariusz. "The Messianic Warsaw: Mythological framings of political discourse in the address by Lech Wałęsa". W: *The Art of Commemoration: Fifty Years after the Warsaw Uprising*, red. Titus Ensink, Christoph Sauer, 41–56. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2003.

Gojawiczyńska, Pola. *Stolica*. Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Wydawnicze, 1946.

Gruszczyński, Krzysztof. "Warszawa jest dziś wymarłym miastem… Pierwsze wrażenia z pobytu w zburzonej stolicy". *Życie Warszawy* 18 (1945), 1.

Grzebałkowska, Magdalena. "Warszawa. Rzeczy pierwsze". W: *1945. Wojna i pokój*, 139–175. Warszawa: Agora, 2015.

Królikiewicz, Grażyna. *Terytorium ruin. Ruina jako obraz i temat romantyczny*. Kraków: Universitas, 1993.

Kurz, Iwona. "Mapa miasta jako konstrukt pamięci. Na przykładzie pamięci o Powstaniu Warszawskim we współczesnej Warszawie". *Er(r)go* 13, nr 2 (2006), 23–31.

Leociak, Jacek. "Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca". W: *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku*, red. Lidia Burska, Marek Zaleski, 75–87. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2001.

Lis, Daniel. "Homo muranoviensis". *Znak* 695 (2013), 112–113.

Meng, Michael. *Shattered Spaces: Encountering Jewish Ruins in Postwar Germany and Poland*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2011.

Nieszczerzewska, Małgorzata. *Ruinologie. Kontekstualizacje pozostałości architektury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2018.

Nieszczerzewska, Małgorzata. "*Vanitas*. Ruina jako przestrzeń (bez)graniczna". *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica* 3 (2015), 68–79.

Poprawa, Adam. "Na miasto po tekst". W: Miron Białoszewski, *Na każdym rogu ta sama truskawka. Teksty reporterskie z lat 1946–1950*, oprac. Adam Poprawa, 382–396. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie, 2022.

Rudkowska, Magdalena. "Gruzy i ruiny w twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego". *Napis* 7 (2001), 465–473.

Rybicka, Elżbieta. *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków: Universitas, 2003.

Sendyka, Roma. "Pryzma – zrozumieć nie-miejsce pamięci (*non-lieux de mémoire*)". *Teksty Drugie* 1–2 (2013), 323–344.

Siwek, Andrzej. "Historyczne ruiny – między doktryną konserwatorską, a społeczną akceptacją". *Ochrona dziedzictwa kulturowego* 10 (2020), 87–99.

Springer, Filip. *Źle urodzone. Reportaże o architekturze PRL-u*. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2011.

Stobiecka, Monika. “Witalność ruin w dobie antropocenu”. *Przegląd Kulturoznawczy* 4 (2019), 435–449.

Szmidt, Olga. “Nowy ład, nowy chaos. Refleksje o mieście i transformacji na marginesie książki *Chaos Warszawa. Porządki przestrzenne polskiego kapitalizmu*”. *Śląskie Studia Polonistyczne* 1 (2019), 213–225.

Szpociński, Andrzej. “Miejsca pamięci (*lieux de mémoire*)”. *Teksty Drugie* 4 (2008), 11–20.

Wampuszyc, Ewa. “Intertextuality and Topography in Igor Ostachowicz’s *Noc żywych Żydów*”. W: *Geograficzne przestrzenie utekstowione*, red. Bożena Karwowska, Elżbieta Konończuk, Elżbieta Sidoruk, Ewa Wampuszyc, 331–355. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2017.

Zielińska, Marta. “Największy plac w Europie”. W: *Jako dowód i wyraz przyjaźni. Reportaże o Pałacu Kultury*, red. Magdalena Budzińska, Monika Sznajderman, 9–30. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2015.

Żyrek-Horodyska, Edyta. “Reportaż jako sztuka pamięci. Wokół książki 1*945. Wojna i pokój* Magdaleny Grzebałkowskiej”. *Przegląd Kulturoznawczy* 2 (2018), 276–295.

Natalia Kowalska-Elkader
Uniwersytet Łódzki
Katedra Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej
https://orcid.org/0000-0002-9726-8227

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17725

Dźwięki z odzysku: odpady i *found footage* w sztuce radiowej

Reclaimed Sounds: Waste and Found Footage in Radio Art

Abstract: The article explores the functions of found footage, waste, and remnants from other programs within the realm of experimental radio art. Utilizing interdisciplinary sound research methods, it investigates how radio artists repurpose discarded materials and archival sounds to challenge traditional approaches to radio art, its forms of delivery, and aesthetics. By analyzing selected artistic cases and practices, the article elucidates how radio artists navigate the tensions between creation and destruction, continuity and disintegration.

Keywords: radio art, found footage, experimental radio drama

Wstęp

Sztuka radiowa daje artystom wyjątkową przestrzeń do angażowania dźwiękowych pozostałości, przekształcania produktów ubocznych czy odpadów w nośne obiekty twórczej ekspresji. W tym tekście przyjrzę się wykorzystaniu "resztek", materiałów cudzych, znalezionych, archiwalnych i ich rozkładowi w kontekście eksperymentalnej sztuki radiowej. Sztukę radiową cechuje wewnętrzna dezintegracja, elizja, entropia, które często są wywoływane właśnie za pomocą technik kolażowych i wykorzystania *found footage*. Umieszczając eksperymentalną sztukę radiową w szerszych dyskursach na temat badań nad dźwiękiem, materialności i estetyki, w artykule staram się wyjaśnić, w jaki sposób artyści radiowi poruszają się po granicznych przestrzeniach między kreacją a rozkładem, porządkiem i chaosem. *Found footage* jest pojęciem stosowanym najczęściej w odniesieniu do filmu, może oznaczać technikę filmową wprowadzającą do dzieła stylizowane na amatorskie nagrania, jakoby realizowane przez jednego z bohaterów. Jednak *found footage films* to także produkcje tworzone poprzez użycie autentycznych materiałów archiwalnych i do tego sposobu rozumienia terminu będę odnosić się w tekście. Jak podaje Andrzej Marzec, ten

specyficzny rodzaj twórczości opiera się w głównej mierze na mechanizmach cytowania, zawłaszczania i przechwytywania, czyli twórczego łączenia ze sobą już gotowych, istniejących, archiwalnych fragmentów filmów, które nierzadko są ze sobą powiązane tematycznie, wchodzą ze sobą w intertekstualne dyskusje lub też po prostu przenikają się nawzajem[1].

Badacz odnosił się do medium filmowego, jednak na gruncie praktyk radiowych zachodzą analogiczne mechanizmy współoddziaływania na siebie poszczególnych elementów i reinterpretacji poprzez nadanie nowego kontekstu. Powiązanie tematyczne wspomniane przez Marca, a właściwie reinterpretacja tego samego tematu z wykorzystaniem poprzednich realizacji, ma miejsce na przykład w dziele *Mgła zdaje się przychodzić z zewnątrz*[2] (2017) wyreżyserowanym przez Ludomira Franczaka według własnego scenariusza. Historia opowiedziana w utworze pozostaje w pewnym rozproszeniu. Narrator wprowadza słuchacza w audycję, podaje tropy interpretacyjne i nadaje tematyczne ramy przekazowi. Cytaty dźwiękowe z archiwalnego słuchowiska *Pasażerka z kabiny 45* Zofii Posmysz w reżyserii Jerzego Rakowieckiego, zrealizowanego w 1959 roku, tekstów samej autorki (*Wakacje nad Adriatykiem*, *Pasażerka*), a także fragmentów wywiadów z pisarką stwarzają narrację kolażową, choć nie jest to spektakl afabularny.

Sztuka radiowa w ujęciu teoretycznym

W tekście chciałabym przyjrzeć się wykorzystaniu *found footage* w sztuce radiowej (*radio art*), którą postrzegam jako to, co w radiu eksperymentalne, przesuwające granice formalne, nowatorskie strukturalnie bądź narracyjnie, w odróżnieniu od klasycznych realizacji dokumentalnych, dziennikarskich (radiowy reportaż), ale również fikcyjnych (słuchowisko radiowe, serial radiowy), ponieważ, jak stwierdza badaczka Jacki Apple, dziennikarstwo, nawet pretendujące do "artystycznego", nie jest sztuką radiową, podobnie jak nie jest muzyką[3], mimo iż składać może się wyłącznie z dźwięków[4]. Badacz Colin Black kojarzy *radio art* raczej z eksperymentami i hybrydowymi formami niż słuchowiskiem czy

1. Andrzej Marzec, "Fragmenty, resztki i przekleństwo archiwum – o nostalgii w kulturze found footage", *Teksty Drugie* 2 (2016), 56.

2. *Mgła zdaje się przychodzić z zewnątrz*, reż. Ludomir Franczak (Warszawa: Bôłt Records, CD, 2020).

3. Jacki Apple, "American Radio Art 1985–1995: New Narrative And Media Strategies", *PAJ: A Journal of Performance and Art* 43, nr 1 (2021), 48.

4. Włączanie do badań nad radiem artystycznym refleksji muzykologicznych jest jednak istotnym nurtem radioznawstwa, jak choćby odniesienie do słuchowiska ustaleń Pierre'a Schaeffera, Raymonda Murraya Schafera. Zob. Ewa Schreiber, "Opis przedmiotów dźwiękowych

reportażem dominującymi na radiowych antenach[5]. Słuchowisko radiowe niemal od początku swego istnienia otwarte było na formalne innowacje i dźwiękowe, również w Polsce, m.in. za sprawą zainicjowanego w 1936 roku Eksperymentalnego Teatru Wyobraźni[6] czy dzieł powstałych w Studiu Eksperymentalnym Polskiego Radia[7]. Także współcześnie realizowane są słuchowiska nowatorskie, poszukujące, by wymienić choćby cykl *Nowe Słuchowiska*[8] czy utwory Radia Kapitał.

Helen Thorington, badaczka, artystka radiowa, założycielka New Radio and Performing Arts, Inc. i programu *New American Radio* (*NAR*), o dziełach sztuki radiowej mówi: "nazywaliśmy to serią sztuki radiowej, terminu tego użyto kilka lat wcześniej w Kanadzie, by odróżnić serię od konwencjonalnych słuchowisk, reportaży, rozmów radiowych czy muzyki"[9], ponieważ to, czego oczekiwano od dzieł *NAR* to "prawdziwie alternatywne formy, prace, które poruszyłyby falami radiowymi poprzez kreowanie nowej, wyobrażonej przez artystów dźwiękowej przestrzeni"[10]. Thorington zauważa, że artyści skupieni wokół *NAR* chcieli "odkrywać kreatywny potencjał tego medium [...]. Być może, by ich poszukiwania doprowadziły do rozwoju nowych struktur [...], do wypracowania innego, wyraźnie indywidualnego, sposobu postrzegania rzeczywistości"[11].

Polskie definicje sztuki radiowej zdają się znaczeniowo pojemniejsze. Badaczka radia artystycznego Elżbieta Pleszkun-Olejniczakowa była "głęboko przekonana, że większość reportaży radiowych, a z pewnością wszystkie dobre […], są sztuką"[12]. Zdanie to podziela Małgorzata Żurakowska, pisząc: "Reportaż we wszystkich swych odmianach jest najszlachetniejszym przedstawicielem sztuki radiowej"[13].

Pierre'a Schaeffera: Od metafory do kompozycji", *Kultura Współczesna: Teoria, Interpretacje, Krytyka* 1 (2012), 31–41.

5. Colin Black, "Contextualizing Australian Radio Art Internationally", *Radio Journal* 12, nr 2 (2019), 272–289.

6. Zob. Elżbieta Pleszkun-Olejniczakowa, "Literatura w Polskim Radiu w latach międzywojennych (O Eksperymentalnym Teatrze Wyobraźni)", *Prace Polonistyczne* 46 (1990), 225–238.

7. Zob. Natalia Kowalska-Elkader, "Polish Radio Art: The Case of Eugeniusz Rudnik and the Polish Radio Experimental Studio, 1959–2002", *Historical Journal of Film, Radio and Television* 43, nr 3 (2023), 810–832.

8. Zob. Natalia Kowalska-Elkader, "Słuchowisko eksperymentalne w świetle realizacji Studia Teatralnych Form Eksperymentalnych i projektów Nowe Słuchowiska", *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 63, nr 4 (2020), 89–104.

9. Helen Thorington, "The Making of American Radio Art", *PAJ: A Journal of Performance and Art* 4, nr 1 (2021), 36.

10. Thorington, "The Making of American Radio Art", 36.

11. Thorington, "The Making of American Radio Art", 43.

12. Elżbieta Pleszkun-Olejniczakowa, "Pojęcie stosowności we współczesnym reportażu radiowym (na wybranych przykładach)", *Napis* 10 (2004), 289–297.

13. Małgorzata Żurakowska, "Literatura w radiu – gatunki, szanse, zagrożenia. Na przykładzie rozgłośni regionalnych", *Folia Bibliologica* 59 (2017), 46.

O słuchowisku jako sztuce radiowej pisze Bardijewska[14], za dominujący nurt uznając realizacje logocentryczne. W polskich badaniach nad radiem artystycznym[15] akcentowana jest również waga innowacyjności formalnej i prezentowana perspektywa fonocentryczna. Ewelina Godlewska-Byliniak[16] w refleksji nad słuchowiskiem kładzie nacisk na jego dźwiękowy wymiar, gdzie "logika radia" staje się fundamentalną zasadą konstrukcyjną.

W optyce Blacka, Thorington czy Apple, słuchowisko czy radiowy reportaż artystyczny nie pozostają z zasady poza kręgiem *radio artu*, lecz nie są również kwalifikowane doń niejako automatycznie. W ich rozumieniu *radio art* zdaje się być terminem węższym niż polskie określenie "sztuka radiowa"; poszerzać ma horyzonty medium, przesuwać granice, eksplorować formy i struktury, operować nowatorską dramaturgią, co z sukcesem realizują twórcy eksperymentalnych słuchowisk, lecz co niekoniecznie obserwowane jest w klasycznych realizacjach logocentrycznych spektakli dominujących we współczesnej radiofonii.

W tak zakreślonym polu badawczym w ramach zawężonej definicji sztuki radiowej umieszczam przede wszystkim takie gatunki, jak *feature* eksperymentalny[17], słuchowisko eksperymentalne[18], wyróżnione przez Sławę Bardijewską słuchowiska adramatyczne i afabularne[19], a także eksperyment radiowy[20], czyli formy artystycznej ekspresji wolne od linearności, mimetyzmu, utartych schematów dramaturgicznych, realizowania funkcji poznawczych i informacyjnych, wymogów *mainstreamowego* radia. Audycje *radio artu* zorientowane są na wywoływanie estetycznych wrażeń, w tym szoku, poszerzanie granic i eksplorowanie radia jako medium artystycznego, prowokowanie formą i poszerzanie dźwiękowych horyzontów. Eksperymentalne odmiany gatunkowe i radiowe hybrydy pozwalają na "stosowanie nowych strategii narracyjnych i podważanie medialnych konwencji"[21], co Apple uważa za główny obszar zainteresowań artystów radiowych, a czego efektem jest tworzenie genologicznych hybryd, rekontekstualizacja gatunków

14. Zob. Sława Bardijewska, *Nagie słowo* (Warszawa: Elipsa, 2001).

15. O różnorodnych podejściach badawczych pisze Janusz Łastowiecki w: Janusz Łastowiecki, "Jak opisywać słuchowisko radiowe? Od refleksji międzywojennej do najnowszych ujęć badawczych", *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna* 12, nr 1 (2016), 11–24.

16. Zob. Ewelina Godlewska-Byliniak, *Teatr radio-logiczny Tymoteusza Karpowicza* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012).

17. Zob. Natalia Kowalska-Elkader, *Historie eksperymentalne. Szkice o gatunkach radia artystycznego* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020).

18. Zob. Kowalska-Elkader, "Słuchowisko eksperymentalne", 89–104.

19. Bardijewska, *Nagie słowo*, 72–74.

20. Zob. Natalia Kowalska-Elkader, "Eksperyment radiowy jako gatunek", *Media–Biznes –Kultura* 2, nr 7 (2019), 41–51.

21. Apple, "American Radio Art ", 47.

poprzez włączanie do nich różnych form podawczych, opowiadanie historii poprzez wprowadzanie nowatorskich struktur do tradycyjnego, radiowego przekazu[22].

Found footage w sztuce radiowej

Termin nie został ukonstytuowany w dyskursie radioznawczym, chociaż niektórzy badacze i praktycy posługują się nim, a jeszcze częściej – *found footage* stosowane jest w dziełach radiowych. O audialnym *found footage* mówi Jacek Sotomski z zespołu Sultan Hagavik: "Na początku byliśmy duetem, który grał na magnetofonach. Były tylko kasety. Był albo *found footage*, albo jakieś własne nagrania, ale poza to medium kasetowo-magnetofonowe nie wychodziliśmy"[23]. Z kolei w bezpośrednim odniesieniu do radia pojęciem tym posługuje się Dorota Błaszczak, opisując doświadczenie wielokanałowego odsłuchu materiału radiowego: "Z przeszłości też wydobywają się krótkie fragmenty starszych nagrań, nieskasowanych do końca przez nowsze nagranie na tej samej taśmie, na jej początku lub końcu, stanowiąc swoistego rodzaju dźwiękowy *found footage*"[24]. Kasia Świętochowska i Michał Mendyk posługują się tym terminem, komentując utwór Eugeniusza Rudnika, o którym piszę dalej: "Z punktu widzenia genezy materiału, *Lekcja* jawi się natomiast jako niemal klasyczny przykład wykorzystania *found footage*"[25].

Dźwiękowe materiały archiwalne wykorzystywane są w słuchowiskach dokumentalnych. Dokonując genologicznego podziału słuchowisk dokumentalnych, Joanna Bachura-Wojtasik wymienia materiały *found footage* jako możliwą podstawę dwóch odmian podgatunkowych radiowych spektakli[26].

Materiały *found footage*, zarówno w filmie, jak i sztuce radiowej, mogą mieć naturę fikcjonalną i dokumentalną, o której Marek Hendrykowski pisze:

> Przekaz dokumentalny stawał się zapisem przeznaczonym do wielokrotnego użytku. Obrazy wówczas utrwalone na taśmie filmowej, magazynowane i przechowywane w archiwum, funkcjonowały nadal jako materiał dokumentalny z odzysku. Zdjęcia te były latami wykorzystywane w niezliczonych przywołaniach […] – powstałych dzięki powszechnie wówczas stosowanej praktyce filmowego recyklingu. Wiele z nich znamy,

22. Apple, "American Radio Art", 47.

23. Jacek Sotomski, cyt. za: Agnieszka Grzybowska, Beniamin Głuszek, "W naszym kraju można wszystko", *Glissando* 2, nr 29 (2016), 152.

24. Dorota Błaszczak, "Rozszerzona rzeczywistość radiowa", *Glissando* 3, nr 35 (2018), 14.

25. Kasia Świętochowska, Michał Mendyk, "Tysiąc cięć inżyniera Rudnika", *Glissando* 3, nr 35 (2018), 122.

26. Joanna Bachura-Wojtasik, "Słuchowisko dokumentalne a rzeczywistość", *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 63, nr 4 (2020), 72–88.

zapisały się bowiem trwale w naszej pamięci, ale bardzo często sprowadzone do funkcji nieustannie eksploatowanych archiwalnych rejestracji: jako anonimowy *found footage* po ich wymontowaniu i wyizolowaniu z pierwotnego kontekstu[27].

Jak stwierdza Dorota Błaszczak, wycinki z archiwum są częstym źródłem inspiracji dla radiowych twórców: "Archiwum jest taką częścią radia, która może rozpoczynać i kończyć produkcję radiową"[28]. Poszczególni twórcy w odmienny sposób wykorzystują jego zasoby, pojawiły się w kultowej realizacji *Tagstimmen* (1971)[29] Georges'a Pereca we współpracy z Philippem Drogozem[30], archiwalne dźwięki niezwykle często słyszalne są w pracach Arsenija Jovanovicia[31], zarówno własne, jak i zapożyczone, jak nagrania groteskowych przemówień Stalina, Hitlera, Mussoliniego, De Gaulle'a, Tito, Lenina czy Breżniewa w utworze *La Paratta* (1998)[32], Gerhard Rühm i Konrad Bayer również tworzyli z "przeważnie znalezionego materiału lingwistycznego"[33]. *Die Befreiung des Prometheus* (*Wyzwolenie Prometeusza*, 1985), bodaj najsłynniejsze dzieło Heinera Goebbelsa, również stworzone zostało między innymi z *found footage*. Dokumentalne *found footage* (głos i dźwięk) obecne jest także w prowadzonych od lat sześćdziesiątych XX wieku eksperymentach Steve'a Reicha z "odnalezionym dźwiękiem"[34]. Dokumentalnym rodzajem *found footage* mogą być również fragmenty radiowych wiadomości obecne na przykład w *Cantata of Fire* artystki i badaczki Virginii Madsen, które "pełniły także funkcję 'odnalezionych dźwięków', stając się poprzez powtarzanie niemal konkretnymi obiektami dźwiękowymi"[35].

Zazwyczaj nagrania *found footage* w sztuce radiowej pochodzą z dawnych przekazów medialnych (mogą wówczas mieć naturę fikcjonalną, będą to między innymi fragmenty słuchowisk, ścieżka dźwiękowa i dialogowa filmów) bądź

27. Marek Hendrykowski, "Dokument po wojnie. Lata 1945–1955", w: *Historia polskiego filmu dokumentalnego*, red. Małgorzata Hendrykowska (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018), 34.

28. Dorota Błaszczak, "Rozszerzona Rzeczywistość Radiowa", *Glissando* 3, nr 35 (2018), 13.

29. Georges Perec, "Tagstimmen", Radio Kapitał, https://radiokapital.pl/shows/do-uslyszenia-w-radiu-kapital/78-georges-perec-horspiele-tagstimmen/ (20.05.2024).

30. Zob. Antoni Michnik, "V czyli wyzwolenie. Wokół Oliviera Gratioleta i jego radioodbiornika", *Glissando* 3, nr 35 (2018), 132–142.

31. Daniel Brożek, "Słowo, obraz i terytoria dźwięku Arsenija Jovanovicia", *Glissando* 3, nr 35 (2018), 120.

32. Arsenije Jovanović, *La Paratta* (Warszawa, Bôłt Records, CD, 2020),

33. Roland Innerhofer, "Gerhard Rühm's radiophonic poetry", w: *Tuning in to the Neo-Avant-Garde. Experimental Radio Plays in the Postwar Period*, red. Inge Arteel, Lars Bernaerts, Siebe Bluijs, Pim Verhulst (Manchester: Manchester University Press, 2021), 181.

34. Virginia Madsen "Cantata of Fire: Son et lumière in Waco Texas, auscultation for a shadow play", *Organised Sound* 14, nr 1 (2009), 90.

35. Madsen "Cantata of Fire", 94.

dokumentalną (tę mogą reprezentować fragmenty reportaży, informacyjnego i publicystycznego przekazu radiowego, tj. wiadomości, wywiadów, rozmów, zarejestrowanych przemówień i wystąpień). Stosowane są także wycinki z archiwaliów prywatnych, również mające dokumentalną wartość. Czasami funkcje *found footage* przejmują fragmenty muzyczne (piosenek), które nie pełnią jednak roli ścieżki dźwiękowej, a rekontekstualizowana jest ich warstwa semantyczna.

Śmietnik. Radiowe odpady

Wykorzystanie materiałów odrzuconych, zapomnianych, swoistych dźwiękowych odpadów, było charakterystyczne dla Eugeniusza Rudnika, który uchodzi za jednego z czołowych artystów związanych ze Studiem Eksperymentalnym Polskiego Radia (SEPR). Rudnik w Polskim Radiu pracował od 1955 roku, a od 1957 – w powstałym w budynku rozgłośni Polskiego Radia dla Zagranicy SEPR. O Rudniku mówi się jako o fonopoecie, dźwiękopisarzu, nazywano go również *homo radiophonicus* od jednego z jego utworów[36]. Obok wizjonerskich kompozycji elektroakustycznych był autorem utworów na słowo mówione, tzw. dokumentalnych ballad i słuchowisk radiowych. Wszystkie były działaniami nowatorskimi, często kolażowymi, słowa i dźwięki poddawane były rozkładom i próbom zbudowania nowych sensów, również poprzez techniki *found footage*.

Używał on nie tylko materialnych tworzyw niepotrzebnych, materiałów zużytych i odrzuconych, lecz także dźwięków, z których oczyszczane były audycje przed archiwizacją: "Nazywał je podłymi materiami, dźwiękami niegodnymi. To wszelkiego rodzaju nieudane bądź niewykorzystane i zapomniane fragmenty audycji, które za jego sprawą dostały drugą szansę. Zbierał i katalogował 'bzdryngle', 'rzęchy', 'upławy', 'wysięki', kaszlnięcia i inne niedoskonałości"[37]. Wyjątkowa, a jednocześnie tylko Rudnikowi w pełni zrozumiała nomenklatura odnosiła się głównie do krótkich, drobnych fragmentów taśm, z których inni twórcy oczyścili swoje materiały. O takich dźwiękach mówił:

> Moje śmieci to nie są śmieci obleśnie [...]. To musi być suchy śmietnik. Śmieci w rozumieniu nikomu niepotrzebnych rzeczy, które kiedyś były potrzebne i przestały być ważne z jakichś powodów. Mnie zainteresowały przez swoje odrzucenie, że zostały oddalone, zdegradowane – uznane za nieudane [...]. Ten śmieć musi mnie rozczulić. Musi mieć

36. *Homo radiophonicus*, Eugeniusz Rudnik, RTBF Belgia, 1998. *Homo radiophonicus* zrealizowane było w SEPR, francuskojęzyczna audycja poświęcona pamięci aktora Georges'a Génico nominowana została do nagrody Prix Futura w Berlinie.

37. Jan Karow, "Zbieracz dźwięków niechcianych", *Teatr* 5 (2017), https://teatr-pismo.pl/6116-zbieracz-dzwiekow-niechcianych/ (12.05.2024).

wartość uczuciową. A jeżeli nie ma, a podejrzewam, że miał, – to mu ja nadaję przez kontekst. Przez sąsiedztwo[38].

Kompozytor nadawał nowe znaczenie pojedynczym dźwiękom, małym fragmentom lub całym sekwencjom poprzez odpowiednie ich zestawienie. Budował z nich także nowe jakości, co sprawiało, że ich pierwotna brzydota z jednej strony stawała się ich atutem, z drugiej zaś przestawała być słyszalna.

W swoim pierwszym utworze, dokumentalnej balladzie *Lekcja*, powstałej w 1959 roku, Rudnik oparł konstrukcję właśnie w odniesieniu do materiałów znalezionych. Dzieło składa się z dźwiękowego zapisu lekcji w pierwszych klasach nauczania, recytowanych fragmentów, cytatów dźwiękowych i muzyki. Tworzywa foniczne połączono metodą kolażu, dźwięki łączą się ze sobą w – wydawałoby się – losowym układzie: wydająca polecenia nauczycielka i czytający zadanie uczeń zostali zestawieni z rytmicznym oddechem dobiegającym niejako z drugiego planu, później zaś wyłaniają się archiwalne fragmenty niemieckojęzyczne i odliczanie do startu w języku angielskim. Podobnie stworzona została *Lekcja II* (1965). Utwór jest niezwykle przestrzenny, wykorzystano różne plany dźwiękowe, grę z osobnym użyciem prawego i lewego kanału, preparowanie słów[39] i innych dźwięków w celu nadania im nowego brzmienia. Utwory te nawiązują swą strukturą do radiowego kolażu, a ten – jak stwierdza Siebe Bluijs – stanowi jedną z podstawowych technik w tworzeniu form radiowej neoawangardowy. Zarówno w słuchowisku adaptacyjnym, eksperymentalnym czy bardziej konwencjonalnym zawierane mogą być znalezione fragmenty. Bluijs zauważa, że właściwości słuchowiska radiowego pozwalają ukazać nowy wymiar technice kolażu[40].

W utworze *Homo ludens*[41] (1984) Rudnik nawiązuje do Letnich Igrzysk Olimpijskich w Monachium w 1972 roku, gdzie pracował nad oprawą muzyczną ceremonii otwarcia. Nieco ponad półgodzinna audycja składa się z ustrukturowanych muzycznie wypowiedzi, pojedynczych słów, improwizowanych języków. Część słów zachowała warstwę semantyczną, inne – w warstwie brzmieniowej – odkrywają rolę tła. W audycji wykorzystano różnorodne materiały *found footage*: cytaty dźwiękowe, charakterystyczne dla Rudnika materiały odrzucone przez

38. Eugeniusz Rudnik, cyt. za: Zuzanna Solakiewicz, "Na zasadzie gestu", w: *Studio Eksperyment. Zbiór tekstów* (Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2013), 22.

39. Zob. Kowalska-Elkader, *Historie eksperymentalne*, 29.

40. Zob. Siebe Bluijs, "Textual and Audiophonic Collage in Dutch and Flemish Radio Plays", w: *Tuning in to the Neo-Avant-Garde. Experimental Radio Plays in the Postwar Period*, red. Inge Arteel, Lars Bernaerts, Siebe Bluijs, Pim Verhulst (Manchester: Manchester University Press, 2021), 106–127.

41. Eugeniusz Rudnik, Krzysztof Penderecki, *Homo ludens* (Warszawa, DUX Recording Producers, CD, 2016).

innych twórców. Jednym z nich jest fragment radiowego dokumentu, opowieść artystki ludowej, którą Rudnik postrzegał w utworach jako swoje alter ego[42] i z tego powodu decydował się na swoisty recykling treści: materiał ten ponownie zostanie użyty w 1992 w quasi-autobiograficznym utworze *Ptacy i ludzie – etiuda koncertowa na czworo artystów, troje skrzypiec, dwa słowiki, nożyczki i garncarkę ludową*[43], gdzie wyraźnie pokazuje swój status alter ego. Wypowiedź garncarki dialogizuje z sześciokrotnie zadanym pytaniem "A masz partyturę?", kolejno niejako odpowiadając: (1) "O, Jezu kochany, drogi, ja nie widzę na oko, ja i tak jeszcze… że ja jeszcze zrobię, ja tak nie zrobię, jak kiedyś", (6) "że ja taka była zdolna do wszystkiego i jeszcze ostatnią jeszcze robiłam…", (3) "nikt tego nie robił, później się ode mnie już nauczyli", (4) "bo ja nie mogę mówić bo już nie mam zębów, to ja nie mogę […] i ja w takich smutkach, w takich smutkach, w takich trudnościach… i ja jeszcze przeżyła", (5) "mówię bierzcie, bierzcie co chcecie, dla każdego", (6) "O, Jezu kochany, drogi, ja nie widzę na oko, nie mam zębów…". Samo pytanie o partyturę to również *found footage*, tym razem jednak z prywatnego archiwum: jest fragmentem zachowanej sesji nagraniowej z udziałem Bernarda Ładysza i Krzysztofa Pendereckiego z 1972 roku[44]. Takie połączenia najwyraźniej ukazują nadanie nowego kontekstu w kolażowej strukturze dzieła opartego na *found footage*.

W audycji *Ptacy i ludzie* można zaobserwować jeszcze jeden zabieg formalny: zupełna zmiana znaczenia poprzez nadanie nowego kontekstu znalezionym materiałom muzycznym, o czym wspomniałam wcześniej. Słowa piosenki zespołu Filipinki *Królewski zamek*[45] "my albo oni / kto kogo pierwszy", pierwotnie nawiązujące do wojennej martyrologii zostają "ogołocone z oryginalnego kontekstu literacko-muzycznego, wielokrotnie powtórzone i okraszone stylizowanym odgłosem cięcia montażowego, którego asocjacja z brutalnym gestem dekapitacji wydaje się nieunikniona"[46].

Ruiny

Odgłos montażowego cięcia jest bardzo charakterystyczny dla utworów sztuki radiowej, co silnie odróżnia je od spójnie, bezszelestnie montowanych reportaży

42. Eugeniusz Rudnik, cyt. za: Bolesław Błaszczyk, "Homo radiophonicus. 1989–1999", w: *Ptacy i ludzie. Ballada dokumentalna o Eugeniuszu Rudniku*, red. Bolesław Błaszczyk (Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020), 135.
43. Rudnik, Penderecki, *Homo ludens*.
44. Daniel Muzyczuk, Agnieszka Pindera, "Ręce garncarza", w: *Ptacy i ludzie*, 233.
45. Sł. Jerzy Miller, muz. Mateusz Święcicki (Warszawa: Polskie Nagrania Muza, 1971, EP).
46. Michał Mendyk, "To nie jest *Śpiewnik domowy* Eugeniusza Rudnika", w: *Ptacy i ludzie*, 268.

i słuchowisk. Cięciem, zarówno jako elementem dźwiękowo-estetycznym, jak i semantycznym, bardzo często posługuje się artysta Gregory Whitehead. W swoich wczesnych utworach, takich jak *If a Voice Like, Then What?* (1985) Whitehead stosuje ciągłe powtarzanie i przekształcanie fraz, aby stopniowo rozkładać spójność językową i wprowadzić do dzieła elementy entropiczne: poprzez nagłe cięcia, nakładające się głosy i zróżnicowanie elementów dźwiękowych. Podejście to jest widoczne również w *Blunt Trauma* (1986), gdzie interferencja wpływa na tradycyjne struktury narracyjne, pozwalając autorowi na badanie fragmentacji i rekonstrukcji dźwięku i języka w ramach audycji. Dwie audycje, które najsilniej rezonują z pojęciami rozkładu i ruin to *Down with the Titanic* (1987) i *The Pleasure of Ruins* (1988).

Down with the Titanic to audycja eksperymentalno-dokumentalna, poetycka eksploracja rzeczywistości. W audycji zawarte zostały fragmenty opisów fotografii odkrytego w 1985 roku wraku, co wprowadziło pewny rodzaj "tłumaczenia intermedialnego"[47]. Słuchowisko cechuje wysokie nastawienie na realizację funkcji psychologiczno-poznawczej i poznawczo-historycznej z wyraźnie zarysowaną warstwą fabularną. W warstwie dźwiękowej słuchacz zawieszony zostaje pomiędzy tonącą w dźwiękach akordeonu przestrzenią Titanica a nostalgiczną współczesnością, co wyraźnie podkreśla poetycki charakter słuchowiska. Strukturalny rozkład w tym utworze opiera się na fragmentarycznej narracji, dezintegracji, a entropia nie jest tylko technicznym zabiegiem, ale głębokim badaniem szczątków i rozkładu: zarówno narracji, jak i wraku Titanica.

The Pleasure of Ruins, konceptualne antysłuchowisko, opiera się na rozkładzie zarówno postaci, jak i ich dialogów. Recytowana lista zrujnowanych zabytków z całego świata ukazuje elementy fabułotwórcze, w których bohaterowie jawią się jako antyciała (później koncepcja zostanie zwerbalizowana w *The Problem with Bodies*), wprowadzani techniką rytmicznych, cyklicznych "erupcji"[48]. Głosy wydzierają się spomiędzy skandowanej listy zrujnowanych historycznych artefaktów w zmiennych proporcjach. Są to "głosy niczyje"[49], a silna entropiczna struktura spektaklu odzwierciedla zarówno sam proces, jak i temat utworu. Dramaturgia *The Pleasure of Ruins* tworzona jest z napięć między tworzeniem a destrukcją, ciągłością a dezintegracją, odzwierciedlając niszczenie materiałów dźwiękowych i wrodzony nieporządek sztuki dźwiękowej. Dynamika pomiędzy porządkiem a chaosem tworzy antysłuchowisko, radiowy dramat *à rebours* na zgliszczach historii i dźwięku.

---

47. Gregory Whitehead, list elektroniczny do autorki, 10 maja 2023. W posiadaniu autorki.

48. Gregory Whitehead, *The Pleasure of Ruins*, opis audycji, https://gregorywhitehead.net/2012/07/29/the-pleasure-of-ruins/ (9.05.2023).

49. Allen S. Weiss, *Phantasmic Radio* (Durham: Duke Univeristy Press, 1995), 92.

Interferencja w *The Pleasure of Ruins* staje się integralnym elementem utworu – zamiast klarownej narracji odbiorca napotyka na nagłe przerwania, zagłuszane frazy. Te losowe zakłócenia nie są jedynie estetycznym wyborem, lecz manifestacją samej natury radia – medium podatnego na szumy, przypadkowe zniekształcenia i nieciągłości. W ten sposób słuchowisko nie tyle opowiada historię, ile ją burzy, uniemożliwia jej pełne ukształtowanie. W *The Pleasure of Ruins* słowo przestaje być stabilnym nośnikiem znaczenia, staje się fragmentaryczne, jego brzmienie rozpada się w szumie wraz z innymi głosami i dźwiękami. Materialność radia ujawnia się nie tylko w fizycznych aspektach transmisji, lecz także w sposobie, w jaki dźwięki osadzają się w przestrzeni i ciele odbiorcy. Dźwięk, oderwany od swojego źródła, staje się bytem autonomicznym, nawiedzającym słuchacza, przenikającym jego percepcję i stapiającym się z jego własnym głosem. W tym sensie radio nie jest jedynie technologią przekazu, lecz polem relacji, w którym dochodzi do nieustannych napięć pomiędzy obecnością a nieobecnością, przekazem a zakłóceniem, słyszeniem a zagłuszaniem[50].

Zakończenie

Artyści radiowi wykorzystują odrzucone materiały i fragmenty cudzych, często archiwalnych, dźwięków jako surowiec do swoich kompozycji, kwestionując konwencjonalne pojęcia wartości i użyteczności. Zgodnie z tezą Theodora Adorno mówiącą, że współczesne, awangardowe dzieło celowo pozbawia się integralności, linearności, ma ono tendencje do mozaikowej kompozycji[51]. Korzystanie z *found footage* wpisuje się w powyższe założenia, a dodatkowo wskazuje na dużą uniwersalność tego typu dzieł, poprzez ich "wszystkożerność", włączanie "wszelkiego dostępnego materiału, który następnie jest recyklingowany i wykorzystywany w nowym kontekście"[52]. Nieciągłość i fragmentacja są nieodłącznymi cechami transmisji radiowej, szczególnie w sytuacji przypadkowego odsłuchu, losowych poszukiwań wśród fal radiowych. Jednak eksperymentalni artyści radiowi traktują te właściwości jako okazję do twórczych poszukiwań również w ramach struktury audycji. Użycie przez Rudnika materiałów odrzuconych przez innych twórców

50. Por. Gregory Whitehead, "Radio Play Is No Place: A Conversation between Jérôme Noetinger and Gregory Whitehead", *TDR* 40, nr 3 (1996), 96–101.

51. Theodor Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: PWN, 1994), 282–284.

52. Pavel Novotny, "Radiové umění v problémově historických souvislostech", w: *Zvukem do hlavy. Sondy do současné audiokultury. Akademie múzických umění*, red. Michal Rataj (Praha: NAMU – Český rozhlas, 2012), cyt. za: Lukas Jiřička, *Zdobywcy scen akustycznych. Od radioartu do teatru muzycznego: Goebbels, Neuwirth, Ammer, Oehring*, przeł. Krystyna Mogilnicka (Warszawa: Instytut Teatralny im Zbigniewa Raszewskiego, 2017), 17–18.

Polskiego Radia, pokazuje, w jaki sposób produkty uboczne można zmienić poprzez nadanie im nowego kontekstu, co generuje nowe doświadczenia estetyczne, a także – ze względu na możliwy montaż dzieła "zgodnie z impulsem"[53] – zaciera granice między zamierzonym a niezamierzonym. Z kolei artyści tacy jak Gregory Whitehead eksperymentują z zakłóceniami, interferencją i brakiem ciągłości, tworząc w swoich kompozycjach momenty zerwania i dezorientacji, zmuszając słuchaczy do ponownej rewizji pojęć porządku i chaosu.

Prace Rudnika, Whiteheada i innych wzmiankowanych w tekście artystów, dowodzą, że sztuka radiowa i gatunki radia eksperymentalnego to podatny grunt do zagłębienia się w estetykę dezintegracji, w której produkty uboczne, odpady, rozkład i fragmentacja zbiegają się, tworząc nowe sposoby ekspresji dźwiękowej. Odzyskując odpady dźwiękowe i wykorzystując unikalną naturę sztuki radiowej, artyści kwestionują granice między tworzeniem a zniszczeniem, ciągłością a dezintegracją, zapraszają tym samym słuchaczy do zaangażowania się w materialność dźwięku w prowokacyjny i każdorazowo innowacyjny sposób.

Bibliografia

Adorno, Theodor. *Teoria estetyczna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1994.

Apple, Jacki. "American Radio Art 1985–1995: New Narrative and Media Strategies". *PAJ: A Journal of Performance and Art* 43, nr 1 (2021), 45–65.

Bachura-Wojtasik, Joanna. "Słuchowisko dokumentalne a rzeczywistość". *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 63, nr 4 (2020), 72–88.

Bardijewska Sława. *Nagie słowo*. Warszawa: Elipsa, 2001.

Black, Colin. "Contextualizing Australian radio art internationally". *Radio Journal* 12, nr 2 (2019), 272–289.

Bluijs, Siebe. "Textual and Audiophonic Collage in Dutch and Flemish Radio Plays". W: *Tuning in to the Neo-Avant-Garde. Experimental Radio Plays in the Postwar Period*, red. Inge Arteel, Lars Bernaerts, Siebe Bluijs, Pim Verhulst, 106–127. Manchester: Manchester University Press, 2021.

Błaszczak, Dorota. "Rozszerzona Rzeczywistość Radiowa". *Glissando* 3, nr 35 (2018), 12–19.

Błaszczyk, Bolesław. "Homo radiophonicus. 1989–1999". W: *Ptacy i ludzie. Ballada dokumentalna o Eugeniuszu Rudniku*, red. Bolesław Błaszczyk. Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.

Brożek, Daniel. "Słowo, obraz i terytoria dźwięku Arsenija Jovanovicia". *Glissando* 3, nr 35 (2018), 117–120.

Godlewska-Byliniak, Ewelina. *Teatr radio-logiczny Tymoteusza Karpowicza*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.

53. Jiřička, *Zdobywcy scen akustycznych*, 13.

Grzybowska, Agnieszka, Beniamin Głuszek. "W naszym kraju można wszystko". *Glissando* 2, nr 29 (2016), 149–154.

Hendrykowski, Marek. "Dokument po wojnie. Lata 1945–1955". W: *Historia polskiego filmu dokumentalnego*, red. Małgorzata Hendrykowska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018.

Homo ludens. Rudnik, Eugeniusz. Penderecki, Krzysztof. DUX Recording Producers, CD, Warszawa, 2016.

Innerhofer, Roland. "Gerhard Rühm's Radiophonic Poetry". W: *Tuning in to the Neo--avant-garde. Experimental Radio Plays in the Postwar Period*, red. Inge Arteel, Lars Bernaerts, Siebe Bluijs, Pim Verhulst. Manchester: Manchester University Press, 2021.

Jiřička, Lukas. *Zdobywcy scen akustycznych. Od radioartu do teatru muzycznego: Goebbels, Neuwirth, Ammer, Oehring*, przeł. Krystyna Mogilnicka. Warszawa: Instytut Teatralny im Zbigniewa Raszewskiego, 2017.

Karow, Jan. "Zbieracz dźwięków niechcianych". *Teatr* 5 (2017). https://teatr-pismo.pl/6116-zbieracz-dzwiekow-niechcianych/ (12.05.2024).

Kowalska-Elkader, Natalia. "Eksperyment radiowy jako gatunek". *Media-Biznes-Kultura* 2, nr 7 (2019), 41–51.

Kowalska-Elkader, Natalia. "Słuchowisko eksperymentalne w świetle realizacji Studia Teatralnych Form Eksperymentalnych i projektów Nowe Słuchowiska". *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 63, nr 4 (2020), 89–104.

Kowalska-Elkader, Natalia. *Historie eksperymentalne. Szkice o gatunkach radia artystycznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.

La Paratta. Jovanović, Arsenije. Warszawa: Bôłt Records, CD, 2020.

Łastowiecki, Janusz. "Jak opisywać słuchowisko radiowe? Od refleksji międzywojennej do najnowszych ujęć badawczych". *Media – Kultura – Komunikacja Społeczna* 12, nr 1 (2016), 11–24.

Madsen, Virginia. "Cantata of Fire: Son et lumière in Waco Texas, auscultation for a shadow play". *Organised Sound* 14, nr 1 (2009), 89–99.

Marzec, Andrzej. "Fragmenty, resztki i przekleństwo archiwum – o nostalgii w kulturze found footage". *Teksty Drugie* 2 (2016), 55–71.

Mendyk, Michał. "To nie jest *Śpiewnik domowy* Eugeniusza Rudnika". W: *Ptacy i ludzie. Ballada dokumentalna o Eugeniuszu Rudniku*, red. Bolesław Błaszczyk. Warszawa –Łódź: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.

Mgła zdaje się przychodzić z zewnątrz, reż. Franczak Ludomir. Warszawa: Bôłt Records, CD, 2020.

Michnik, Antoni. "V czyli wyzwolenie. Wokół Oliviera Gratioleta i jego radioodbiornika". *Glissando* 3, nr 35 (2018), 132–142.

Muzyczuk, Daniel, Agnieszka Pindera. "Ręce garncarza". W: *Ptacy i ludzie. Ballada dokumentalna o Eugeniuszu Rudniku*, red. Bolesław Błaszczyk. Warszawa–Łódź: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.

Pleszkun-Olejniczakowa, Elżbieta. "Literatura w Polskim Radiu w latach międzywojennych (O Eksperymentalnym Teatrze Wyobraźni)". *Prace Polonistyczne* 46 (1990), 225–238.

Pleszkun-Olejniczakowa, Elżbieta. “Pojęcie stosowności we współczesnym reportażu radiowym (na wybranych przykładach)”. *Napis* X (2004), 289–297.

Schreiber, Ewa. “Opis przedmiotów dźwiękowych Pierre’a Schaeffera: Od metafory do kompozycji”. *Kultura Współczesna: Teoria, Interpretacje, Krytyka* 1 (2012), 31–41.

Solakiewicz, Zuzanna. “Na zasadzie gestu”. W: *Studio Eksperyment. Zbiór tekstów*, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2013.

Świętochowska, Kasia, Michał Mendyk. “Tysiąc cięć inżyniera Rudnika”. *Glissando* 3, nr 35 (2018), 121–125.

Thorington, Helen. “The Making of American Radio Art”. *PAJ: A Journal of Performance and Art* 47, nr 1 (2021), 30–44.

Weiss, Allen S. *Phantasmic Radio*. Durham: Duke University Press, 1995.

Whitehead, Gregory. “Radio Play Is No Place: A Conversation between Jérôme Noetinger and Gregory Whitehead”. *TDR* 40, nr 3 (1996), 96–101.

Whitehead, Gregory. List elektroniczny do autorki, 10 maja 2023. W posiadaniu autorki.

Whitehead, Gregory. *The Pleasure of Ruins*, opis audycji, https://gregorywhitehead.net/2012/07/29/the-pleasure-of-ruins/ (9.05.2023).

Żurakowska, Małgorzata. “Literatura w radiu – gatunki, szanse, zagrożenia. Na przykładzie rozgłośni regionalnych”. *Folia Bibliologica* 59 (2017), 37–58.

interpretacje | wykładnie | analizy

ER(R)GO

interpretations | exegeses | analyses

Adrian Gleń
Uniwersytet Opolski
https://orcid.org/0000-0001-8082-1930

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17177

Jadąc do... kina w Solcu Uwagi o ruinach w prozie Andrzeja Stasiuka

On the Road to... the Cinema in Solec Notes on Ruins in Andrzej Stasiuk's Prose

Abstract: Writing about the modes of ruins representation in Andrzej Stasiuk's travel prose, the author focuses on the patterns of their presence and distinguishes two major types of their representation: post-industrial and anthropic. The problem of the functions of ruins and the subject's motivation based on the acts of perception and description constitute another important aspect. Hence, the article discusses both the theme of ruins melancholy, largely present in the reception of Stasiuk's texts, and the less often analysed mystical experience for which ruins become a catalyst (consequently, applying the analysis of accidence, the fragments of *On the Road to Babadag* devoted to the ruins of the Solec cinema are examined).

Keywords: ruins, Andrzej Stasiuk's travel prose, ruins melancholy, ruins mysticism

Ruina. Restauracja

Są wszędzie i prawie zawsze są skandalem. Obrażają nasze wyobrażenie o harmonijnie i nowocześnie rozwijających się przestrzeniach – stanowią rysy zwłaszcza w tych uporządkowanych, oswojonych i obliczalnych. Mówimy, że straszą, utyskujemy na nieudolnych architektów, na twarde prawa wolnego rynku, opieszałych urzędników i ignorujących problem konserwatorów urbanistycznych – wszystkich, którzy odpowiadają za to, że w obrębie naszych spojrzeń ruiny istnieją.

Tych ruin, które otoczone są murem, metalową siatką, czerwoną taśmą, zamkniętych na głucho, na siedem i więcej spustów wypatruje bohater prozy Andrzeja Stasiuka; można by powiedzieć, używając znanej metafory pisarza ze *Wschodu*, że wręcz "węszy za nimi". Jakkolwiek tylko niektóre z nich przestają być elementem oglądanej scenerii a stają się celem określonej podróży. To z pewnością intrygujące – znaleźć się w miejscu, które poprzedzają tabliczki z kategorycznymi napisami: "wstęp wzbroniony", "nie wchodzić – grozi zawaleniem", ale to nie

obsesja eksploratora, powiedzmy od razu, popycha autora *Wschodu* do narracyjnej restauracji ruiny.

Za tym parkanem, bramą, kolczastym drutem, rozciąga się *terra incognita*, ziemia nieznana. Przestrzeń opuszczona, zniszczona. Narrator Stasiuka odnajduje tam najpierw – pustkę i nicość właśnie. Nagie ściany, które obrysowują nieistniejące pokoje i sale. Porozbijane okna, przez które nikt już nie spogląda. Rozerwane dachy, które nie są już dachami, wszak nie chronią przed deszczem, wiatrem, nie mają zresztą kogo już chronić. Ruiny, które odwiedza autor *Jadąc do Babadag*, nie dają czytelnikom jego prozy możliwości wejścia w rolę detektywa tropiącego ślady tego, co przeszłe, najczęściej bowiem oglądane są z pewnej perspektywy, z dystansu i stanowią bardziej element oglądanego krajobrazu. Choć zapewne ruiny pojawiające się w spektrum oka pisarza zawierały w sobie znaki odsyłające do jakiejś swojej historii, dziejów ludzi, którzy tu oto zamieszkiwali, gotując, piorąc, płodząc dzieci, umierając, to jednak najczęściej są to miejsca, w którym sama natura – wysyłając najprzód swoje forpoczty: trawę, chwasty, drzewa-samosiejki – zadbała o usunięcie wszelkich detali, które mogłyby nasycić historyczną i archeologiczną wyobraźnię.

W podróżnej prozie autora *Fado* najczęściej spotykamy ruiny postindustrialne (do typologii ruin obecnych u Stasiuka jeszcze wrócę), pozostałości po całych kwartałach betonowych gór, oglądanych najczęściej w miastach Wschodu, otwartych na oścież, będących obrysami naturalnej pustki, wyznaczającymi porządek dla pracy wyobraźni geometrycznej – korytarzy, tuneli, wystawiającymi swoją nagość i podkreślającymi surowość przestrzeni, w których je pozostawiono[1]. To takie ruiny, o których wszyscy zapomnieli, i nikt nie widzi już w nich żadnej wartości, ba, właściwie już nikt ich zdaje się w ogóle nie dostrzegać, bowiem okazują się, by tak rzec, przezroczystą metonimią świata, w jakim bytują. Są i nie są na marginesie, na antypodach widzialnego, omijanie ich wzrokiem sprawia, że stają się i widmowe, i do pewnego stopnia niewidzialne. Mogą zatem rozpocząć w dowolnym momencie odmienną egzystencję – jako obiekt-katalizator dla pracy wyobraźni[2].

Dlaczego do nich zagląda bohater Stasiukowych peregrynacji? Co przykuwa jego uwagę w tych wszystkich opuszczonych hotelach, fabrykach, walących się chałupach? Czym jest powodowany ten pęd ku ruinie, który stanowi równocześnie wyraz pewnej – melancholijnej, ale i ekstatycznej – dyspozycji filozoficznej podmiotu podróżnych zapisów, jak i filtr formatujący widzenie i przedstawianie rzeczywistości? Wreszcie – co oferuje ruina jako zdegradowane miejsce i otwarta na wskroś dla myśli i czucia przestrzeń?

---

1. Por. Małgorzata Nieszczerzewska, "Vanitas. Ruina jako przestrzeń (bez)graniczna", *Studia Poetica* 3 (2015), 74–75.

2. Zob. Nieszczerzewska, "Vanitas", 77–78.

"Perwersyjna miłość do wszystkiego, co zanika"[3], skłonność do tego, aby wzrok kierować zwłaszcza ku temu, "co nie wygląda tak, jak powinno", wreszcie szczególna atencja dla istnienia, "bez którego wszyscy mogą się obejść[4] – to z pewnością stałe elementy nastawienia estetycznego narratora prozy Stasiuka, sprawiające, że ruina jest niewątpliwie wyróżnionym w tej prozie składnikiem antropogenicznego pejzażu. O melancholii związanej z doświadczeniem ruiny w prozie Stasiuka napisano już wiele, jeśli nie wszystko[5]. Mam zamiar nieco ominąć te bardzo dobrze już wypisane wątki. I spojrzeć na obraz ruiny u Stasiuka inaczej, dyskontując doświadczenie powtórzenia i braku, a koncentrując się na potencjale metafizycznym wizji związanych z doznaniami ruin obecnymi w tej twórczości. Zresztą znamienne jest to, że w uwagach, rozsianych bez specjalnego porządku na kartach prozy autora *Osiołkiem*, nie znajdziemy przykładów popadania – jak trafnie ujmuje, idąc tropem rozważań Marka Bieńczyka, istotę melancholijnego spojrzenia na ruinę Dorota Majkowska-Szajer – "w manię ewidencjonowania nieszczęsnych pozostałości odchodzącego w przeszłość świata"[6]. I nie jest tu również tak, że gdy tylko "wzrok natrafi na opuszczone […] domy i przedmioty, spojrzenie nieodwołalnie zostaje podporządkowane melancholijnej wyobraźni"[7]. Ruiny oglądane przez Stasiuka nie są jedynie, by rzec za Majkowską-Szajer, "alegorią nieodwracalnego upadku", lecz – kierując uwagę czytelnika ku "pradawności" wszelkiego czasu i doświadczenia, i "nieważkości" materii – uwalniają od apatycznej kontemplacji ubywania, przenosząc w wymiary metafizyczne.

Jeszcze w *Zimie* melancholia, z jej nieodrodną wysłanniczką: utratą, zdaje się u Stasiuka triumfować nad nadzieją wskrzeszenia:

> W noc cichą jak ta słychać, jak świat się starzeje. Przepalają się żarówki i tranzystory, rdza rozkłada mechanizmy, drewno w piecu spala się szybciej, niż rośnie w lesie, ubrania tleją i butwieją na naszych ciałach i z każdą chwilą są cieńsze i słabsze, pełne zamienia się w próżne, a potem w potłuczone, papieros w popielniczce własnoręcznie dokonuje żywota, obrazy i dźwięki parują z magnetycznych taśm i tusz opada w długopisie, papier kruszeje jak opłatek i nawet fałszywe królestwo tworzyw sztucznych się nie oprze. To jest prawdziwy świat miłości, bo ciemny cień straty wisi nad nim jak jastrząb nad zdobyczą[8].

3. Andrzej Stasiuk, *Jadąc do Babadag* (Wołowiec: Czarne, 2004), 203.
4. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 247.
5. Ostatnio wątki te zebrał i syntetycznie podsumował np. Artur Nowaczewski, "Obraz Bałkanów w twórczości Andrzeja Stasiuka i Małgorzaty Rejmer", *Poradnik Językowy* 16 (2022).
6. Dorota Majkowska-Szajer, "Opuszczone.com", w: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*, wybór, redakcja i wstęp Dariusz Czaja (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2013), 210.
7. Majkowska-Szajer, "Opuszczone.com", 211.
8. Andrzej Stasiuk, *Zima i inne opowiadania* (Wołowiec: Czarne, 2001), 40–41.

Ale od *Dukli* wszystko się zmienia[9]. Dojście do granicy widzialnego, wstawienie się w moment ontologicznego przesilenia, szukanie i odczuwanie owej arystotelesowskiej "czystej potencjalności", pragnienie restytucji zapamiętanego świata w opowieści, wreszcie sam akt "literackiego zagadywania śmierci" – wszystko to pozwala powiedzieć, że Stasiuk służy "w zakonie życia". W pewien sposób nomadyczny peregrynacje bohatera prozy podróżnej autora *Wschodu*, wypatrującego tego, co zrujnowane i prowizoryczne, ciążą ku miejscom, w których wszystko "wyczerpuje się w akcie samego istnienia", a "konkret, który zaraz zmienia się w nicość […] trzeba […] zrobić od nowa ze słów"[10].

Wymiar niemelancholijny związany z byciem wobec zrujnowanego krajobrazu w *Jadąc do Babadag* wyeksponowany został w analizach dokonanych przez Wojciecha Kudybę:

> Smutek prowincjonalnych pejzaży nie jest [u] Stasiuka wyłącznie dziełem melancholii. Ma różnorakie odcienie. Bywa tęsknotą za czystym, niczym nie skrępowanym, **najpierwotniejszym trwaniem** [podkr. – A.G.], napięciem pomiędzy tym, co wtórne i tym, co pierwotne. Jest przeświadczeniem, o tym, że nie da się powtórzyć owego pierwszego zdarzenia, które polegało na wywołaniu bytów z chaosu pramaterii. Jest wszakże również nadzieją, że wciąż możliwe są próby obcowania z kosmiczną *arché* – choćby chwilowe i niepełne[11].

Oczywiście, bardzo istotnym doświadczeniem, które u Stasiuka wynika w sytuacji bycia wobec ruiny, jest bliskość, namacalność śmierci (w tym sensie ruinę obecną u autora *Wschodu* można by nazwać za Robertem Harbisonem śmiercią "pozostałą nad ziemią"[12]). Tym niemniej ruina ma w tej prozie działanie wyzwalające, przypomina o największej poza- i ponadświatowej tęsknocie i nadziei na zmartwychwstanie, staje się zatem katalizatorem dla pracy metafizyczności w naszym myśleniu. To głębokie doznanie nadziei na trwanie, która wydarza się w styku z ruiną, Majkowska-Szajer nazywa "spojrzeniem trzeciego oka"; oddajmy na moment głos autorce, bowiem trafnie opisuje przebieg takiego doświadczenia, jej intuicja może być dobrą przewodniczką po ruinach Stasiuka:

---

9. Pisałem o tym szerzej w: *Stasiuk. Istnienie* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019), 96–106.

10. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 249.

11. Wojciech Kudyba, "Epifanie w drodze do Babadag", *Colloquia Litteraria* 4, nr 5 (2008), 169.

12. Robert Harbison, *Zbudowane, niezbudowane i nie do zbudowania. W poszukiwaniu znaczenia architektonicznego*, przeł. Barbara Gadomska (Warszawa: Wydawnictwo Murator, 2001), 112.

> Przyglądamy się […] nędznym szczątkom [ruiny], bo sprawiają, że myślimy […] o czasie, o nieuniknionym końcu […]. Żeby jakoś to znieść, chcemy wierzyć, że przeznaczony im koniec nie jest tak nieodwołalny, jak by się zdawało, a niewyobrażalny powrót z tego, co po drugiej stronie, jest jakoś możliwy. Może i te cudze zwłoki [ruiny] aż tak bardzo nas nie obchodzą […]. A jednak […] w martwej materii wypatrujemy śladów życia. I sensu[13].

W tym celu, w drodze do istnienia i sensu wzbudzonych przez ruinę, wybiorę się w jedno konkretne miejsce: do (nie)byłego kina w Solcu. Postaram się być jak najbliżej i miejsca, i jego słownej reprezentacji wieńczącej, jak pamiętamy, najlepszą bodaj książkę Stasiuka – *Jadąc do Babadag*.

Kiedy jest ruina? Czas kina w Solcu...

W cennej dla polskiej humanistyki pracy pt. *Pamięć afektywna* Justyna Tabaszewska próbuje zbliżyć się do fenomenu ontologii teraźniejszości u Stasiuka, uznając, że wszystko u niego "wydarza się w ciągu, w rozciągliwym i lepistym TERAZ"[14]. Jakkolwiek nie jestem zwolennikiem osadzania dzieła autora *Wschodu* na jednym tylko fundamencie doświadczenia utraty, tak charakterystycznym dla istnienia melancholika, nie uważam, aby wszystko się do tego w tej prozie ostatecznie sprowadzało (co spróbuję zresztą nieco zdyskontować w finalnej analizie), to jednak nie jestem pewien, czy daje się utrzymać twardo postawiona teza o tym, że u Stasiuka mamy do czynienia z zanegowaniem przeszłości, w miejscu której pojawia się afektywne i emocjonalne doświadczenie[15]. Nie do końca zgodzić by się w ogóle należało z przesłanką dla tej tezy, że przeszłe rzeczy "do przeszłości nie należą […] tak długo, jak długo są przedmiotem afektywnego i emocjonalnego

---

13. Majkowska-Szajer, "Opuszczone.com", 221.

Rekonstruując szerokie konteksty pisania o ruinie, na ów "przyszłościowy" wymiar jej doświadczania zwraca uwagę Małgorzata Nieszczerzewska. Badaczka koncentruje się zwłaszcza na "możliwościowym" charakterze refleksji otwierającej się za sprawą ruiny. W kontekście przeżycia ruiny u Stasiuka cenna wydaje się zwłaszcza intuicja Svetlany Boym, którą Nieszczerzewska przywołuje w introdukcji swojego tekstu, dotycząca tego, że ruina może wiązać się z "utopijną nadzieją ucieczki od nieodwracalności upływu czasu" (Svetlana Boym, "Ruins of the Avant-garde", w: *Ruins of Modernity*, red. Julia Hell, Andreas Schönle (Michigan: Duke University Press, 2010), 58, cyt. za: Nieszczerzewska, "Vanitas", 68).

14. Notabene istotne w tym kontekście wydają się uwagi o bezsenności jako źródle afektów i emocji, która skutkuje delikatnym poczuciem "oddzielenia od aktualnych wydarzeń, które wydają się nieco nierealne" (Justyna Tabaszewska, *Pamięć afektywna. Dynamika polskiej pamięci po roku 1989* (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 2022), 350).

15. Tabaszewska, *Pamięć afektywna*, 335–336.

odniesienia"[16]. Oczywiście, nie chodzi mi tutaj o wymiar ontologiczny przeszłości, przeszłe rzeczy *są* przeszłe, lecz nie mijają, bo ożywia, uobecnia je wciąż narracja wychodząca od teraźniejszego usytuowania podmiotu, co w tej prozie bardzo często wyrażone zostaje przez metafory palimpsestowej wyobraźni czy "prześwietlania pamięci". Mam jednak wątpliwość co do tego, czy rzeczywistość Stasiuka wydarza się w momencie "absolutnie teraźniejszym", skoro zawsze jest "dziennikiem pisanym później", a pismo – Stasiuk ma tego świadomość jako spadkobierca tyleż Prousta, co Mallarmégo – zawsze przychodzi *ex post* i balansuje pomiędzy wskrzeszeniem a świadomością wtórności i umowności pisania. Pod tym względem właśnie obrazowanie ruin i ich rola jako katalizatorów metafizycznych wyobrażeń, rozciąganych zarówno w przeszłość, jak i przyszłość – a w istocie umieszczanych przez pisarza nieco ponad / poza światem i czasem – przeczą tezie, że wszystko odbywa się w tej prozie w jakiejś "afektywnej teraźniejszości".

Nie jest jasne to, jakie afekty i emocje mają w tym procesie – wypływania przeszłości na powierzchnię tego, co teraz – decydujące u Stasiuka znaczenie. W pewnym miejscu pisze wprawdzie Tabaszewska, kiedy rozważa cechy stylistyki tej narracji, że autor *Osiołkiem* ma tendencję do tego, aby dawać wyraz "drobnym, splątanym lub niedookreślonym emocjom"[17], ale rzecz ta zdecydowanie domaga się jeszcze obszerniejszego wyjaśnienia. Za sprawą tego typu uwag myślę na przykład o smutku powtórzenia, który u autora *Wschodu* jest jakiegoś rodzaju efektem melancholijnego w istocie poszukiwania doświadczenia opartego na pragnieniu powrotu minionego, ale nie jest doznaniem jedynym, ani moim zdaniem decydującym. Wystarczy pod tym względem – co znakomicie w swoim czasie wyraziła Marta Koszowy[18] – przyjrzeć się ekfrastycznej pracy świadomości i wyobraźni podmiotu tych tekstów. To, co przeszłe a w kongenialny sposób zatrzymane np. na fotografiach Andrégo Kertésza, jest dla Stasiuka pewną wzorcową postacią przeszłości, którą chce się powtórzyć, i jakkolwiek nie jest to możliwe, teraźniejszość jest tylko nieudaną kopią przeszłych obrazów a w świadomości podmiotu pojawia się poczucie absolutnej rozdzielności obydwu porządków czasu, to właśnie lektura tych passusów w dziele Stasiuka, w których mowa jest o doświadczaniu ruiny przynosi przecież także zgoła odmienne od smutku, żalu i beznadziejnego odtwarzania straconego i minionego afekty. Ruina wyzwala także poczucie ekscytacji wynikające z tego, że daje ona asumpt do intelektualnej restauracji, będąc już tylko czystą potencjalnością, pozwala uruchomić mechanizm wyobraźni i wizji, skutkiem czego jest doznanie poruszenia, ożywienia i sprawstwa.

---

16. Tabaszewska, *Pamięć afektywna*, 337.
17. Tabaszewska, *Pamięć afektywna*, 352.
18. Zob. Marta Koszowy, "Jadąc do Abony: fotograficzne podróże Andrzeja Stasiuka", *Teksty Drugie* 1, nr 2 (2007), 249–260.

"Logika powtórzeń zbiega się u Stasiuka – pisze Tabaszewska – z zamiłowaniem do śledzenia i opisywania resztek oraz pozostałości. Są one immanentną częścią teraźniejszości, nie zaś […] śladem przeszłości"[19]. Owszem, ale przecież "artefakty przeszłości" dane tu i teraz, ścielące się przed okiem pisarza, służą nieomal zawsze do tego, aby przedostać się do tego, co także swoiście bezczasowe; tak właśnie jest m.in. z obrazem kina w Solcu, którego opis kończy *Jadąc do Babadag*, kiedy narrator jest jednocześnie w "JEST" i "BYŁO", a właściwie pragnie wydostać się poza jakikolwiek wymiar czasowości. Melancholijne (lecz przecież nie tylko) powroty wydarzające się wobec "ruiny bycia", sytuujące się w rezydualnym czasie święta, wymykającym się regułom mierzalnego czasu fizykalnego, służą u Stasiuka do wytworzenia stanu związanego nie tyle z teraźniejszością, ile z czasem mitycznym, związanym z kontemplacją pustki, nicości, doświadczeniem śmierci czy śmiertelności, wreszcie wyobrażeniem, by użyć określenia Czesława Miłosza, "drugiej przestrzeni".

Ruiny na drodze. Człowiek wobec atrofii: kontemplacja i trwanie

Lecz najpierw przyjrzyjmy się temu, w jaki sposób ruina pojawia się w spektrum bohatera i w jakim kontekście bywa umieszczana.

Analizując obecne w prozie Andrzeja Stasiuka opisy ludzi napotykanych w podróży, Dariusz Skórczewski zauważa, skądinąd bardzo trafnie, iż dominuje wśród nich – przywołajmy dłuższą partię tekstu –

> tylko jeden typ sylwetek – mężczyzn wystających na rogach ulic, biernych, zawieszonych w bezruchu i niemocy, wegetujących i **ekstrapoluje ten psychologiczny profil na całe społeczeństwo**. Napotykane postaci nie tylko nie mają wpływu na swój los ani nawet nie demonstrują takich ambicji, brak kreatywności i wiary w możliwość aktywnego współtworzenia przyszłego kształtu dziejów wyznacza samą ich ontologię. […] Szkicowani są wprawdzie z empatią i wnikliwością, jako bohaterowie heroiczni na miarę swoich czasów, lecz heroizm ich jest heroizmem zgody na bycie ofiarą, heroizmem nieowocującym niczym prócz resentymentu[20].

Interpretacja ta, jakkolwiek niczego nie można jej zarzucić pod względem przyjętej postkolonialnej optyki i metody, wydaje mi się chybiona właśnie z tego powodu,

19. Tabaszewska, *Pamięć afektywna*, 348.

20. Dariusz Skórczewski, "Kompleks(y) środkowego Europejczyka", *Opcje* 2 (2008), 12–13 [podkr. A.G.].

że – po pierwsze – nie da się utrzymać tezy, iż Stasiuk rozciąga pojedyncze obrazy bierności (a może po prostu powolności!) obserwowanej w zachowaniach portretowanych przez siebie bohaterów na całe społeczności, które mieliby oni rzekomo reprezentować, po wtóre zaś, i co istotniejsze, owa "atrofia" interesuje pisarza nie jako przejaw "postpolitycznego ukąszenia", lecz jest swoistą egzystencjalną postawą wobec problemu samego bycia, a także – by tak rzec – samym sednem modusu filozoficzno-kulturowej odmienności mieszkańca tej części europejskiego kontynentu.

> Albo któregoś lata w Zgorzelcu. Wstałem rano i poszedłem w stronę mostu. Miasto łagodnie opadało do rzeki. Wszędzie były kantory i szyldy, że tanie papierosy. Faceci już stali po dwóch, po trzech. Dzielnica miała zapach starego tynku i butwiejących drewnianych schodów. […] Przeszedłem do Görlitz. Tam był park, poranny chłód, jakieś rezydencje, potem rynek, wszystko zaraz po remoncie. […] Pokręciłem się trochę i znalazłem kawał martwej fabrycznej zabudowy nad rzeką. Trochę czerwonej cegły i zardzewiałej blachy, ale było jasne, że to tylko kwestia czasu i zaraz coś z tym zrobią. Wróciłem do ojczyzny. Tutaj też wszystko powoli stawało się kwestią czasu. Patrzyłem na tych po dwóch, po trzech. Mieli wymrzeć jak skazany na zagładę gatunek. Ich wyzywająca obecność, ich kontemplacyjny styl życia, ich upodobanie do obserwowania, jak świat się pogrąża, zapada nieustannie w nieistnienie […]. Świat miał być obietnicą. Która zresztą nigdy się nie spełni[21].

Ten widoczny tutaj kontrast pomiędzy rewitalizującą się zachodnią a pogrążoną w bezruchu wschodnią częścią miasta, które – jak Stambuł Pamuka – symbolicznie rozpięte jest pomiędzy Wschodem i Zachodem wyznacza przestrzeń, gdzie dokonuje się różnicowanie, odróżnianie wschodniej kontemplacji od zachodniej konsumpcji i nieustającej materialistycznej rewitalizacji. Właściwie większość przedstawień ludzkich sylwetek w tej prozie – czy to mężczyzn przesiadujących w knajpach lub przy drogach, wpatrujących się "w pożółkłe nic", czy też kobiet wygrzewających się na przydomowych ławeczkach – skoncentrowanych jest na doświadczeniu głębokiego poczucia bycia wewnątrz rzeczywistości, cierpliwego stapiania się z nią. Owo uporczywe bycie na swoim miejscu – przeciwstawiane neurotycznej konwulsji, ruchliwości człowieka Zachodu, który cierpi na chroniczną, ontologiczną obcość – przejawia się w tej prozie tak wiele razy, iż po prostu nie można bezceremonialnie traktować tego typu obrazów jako dowodów na paseizm i żywienie kompleksu środkowo-wschodniej niższości[22].

21. Andrzej Stasiuk, *Dziennik pisany później* (Wołowiec: Czarne, 2010), 143–144.
22. Por. Skórczewski, "Kompleks(y) środkowego Europejczyka", 16.

Ostentacyjna osiadłość mieszkańców Europy środka, biorąca swój początek, jak chce pisarz, z poczucia jakiejś pierwotnej bezdomności i atawistyczno-metafizycznego lęku, wiedzie ich wprost do "naturalnego i całkowitego zanurzenia w rzeczywistości"[23]. Tak dzieje się na przykład w Gönc, gdzie pejzaż "obejmuje i otacza" ujrzane, siedzące na ławkach przy głównej ulicy stare kobiety, które po prostu "biorą w nim udział"[24], albo w pewnej knajpie w Telkibanya, w której

> czas stapiał się ze słonecznym światłem i koło południa całkowicie nieruchomiał. W gospodzie od rana siedzieli mężczyźni i bez pośpiechu sączyli palinkę […]. [T]o było jedno z tych miejsc, gdzie odczuwa się potrzebę pozostania bez wyraźnego powodu. Po prostu rzeczy są tam na swoich miejscach, a ludzie nie podnoszą głosu bez potrzeby ani nie wykonują gwałtownych ruchów[25].

To prawda, ma rację Andrzej Juszczyk, kiedy zauważa – przyglądając się temu i podobnym fragmentom z dzieła Stasiuka – że tego rodzaju postaciowanie, apoteoza kontemplacji bezruchu, wpisują się w tradycję piśmiennictwa podejmującego problem trwałości wizji idylli i utopii, których ziścić niepodobna, stanowią one jednak pretekst do nieustającego bycia w drodze i poszukiwania kolejnych refleksów, odprysków, odłamków pierwotnego uczestnictwa w rzeczywistości[26], a także ontologicznej istoty *genius loci*.

W czym zawiera się tajemnica tego wschodniego bycia? Co pisarza fascynuje, pociąga i pcha w drogę do kolejnych, rozsianych w pasie środka Europy miejsc, w których bezruch i dzianie, byt i nicość ściśle do siebie przylegają? Ano właśnie (przywołajmy znamienne pod tym względem formuły z *Dziennika okrętowego*, jednego z ważniejszych, jeśli w ogóle nie – założycielskich dla Stasiukowego czucia i obrazowania tekstu) – pragnienia: aby "świat zaczął trwać"[27], aby "czas niekoniecznie zmienił się w historię"[28], aby trwanie rozpinało się pomiędzy potencją a realizacją, aby "zamieszkać w teraz", aby "wydarzało się […] tak mało, że przyszłość będzie oferować nieskończoną ilość możliwości"[29]. I wreszcie, by "można znaleźć obraz tak doskonałej martwoty, reprezentowanej właśnie przez ruinę, i zarazem potencjalności, wizję świata już skończonego, lecz nie puszczo-

23. Andrzej Stasiuk, "Dziennik okrętowy", w: *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową* (Wołowiec: Czarne, 2000), 98.

24. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 98–99.

25. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 68.

26. Andrzej Juszczyk, "Jadąc do Utopii: mit 'nie-miejsca' w literaturze środkowoeuropejskiej (Stasiuk, Andruchowycz i in.)", *Wielogłos* 2 (2007), 59–60.

27. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 121.

28. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 131.

29. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 107.

nego jeszcze w ruch"[30]. Bowiem tylko podróż na wschód, "w głąb czasu i w głąb snu"[31], oferuje nadzieję na taki splot myśli i wyobrażenia, które pozwolą "przejść na drugą stronę"[32].

Celem podróży autora *Taksimu* po Europie Środkowej nie jest, jak to widzę, odnajdowanie artefaktów przeszłości (wyłączywszy kilka nielicznych właściwie – choć niewątpliwie ważnych – wędrówek tropami Ciorana w Răşinari czy Warhola w Medzilaborcach), lecz pragnienie odnalezienia, zgadzam się z Magdaleną Marszałek, "czystej topograficznej substancji, wymykającej się czasowi […]"[33].

We *Wschodzie*, jak w żadnej innej książce autora *Fado*, skrywa i odsłania się zarazem metafizyczne drżenie rozpoczynające się być może właśnie tu – w poczuciu opuszczenia, dojmującej kosmicznej samotności wydanego na pastwę żywiołów ludzkiego bytu. Bohaterowie tej prozy mężnie trwają wobec zagadki bytu, ufnie wychyleni też ku wszelkiej transcendencji, z pełną pokorą i w napięciu wypatrując znaków, cali zastygli – niczym u Konwickiego – w oczekiwaniu na (nie)możliwe objawienie.

Cały ten zgiełk współczesnych nomadów, ich ruchliwość, zapobiegliwość w imitowaniu życia, gorączkowe targi, fastrygowanie egzystencji składającej się z wyuczonych gestów, które tak zawzięcie tropił Stasiuk wcześniej na kartach *Jadąc do Babadag*, *Fado* czy *Dziennika pisanego później*, z czasem (*Wschód* jest pod tym względem książką przełomową) jednak cichnie i nie czuć już rozpaczy, którą podszyte były cygańskie obozowiska, stadionowe jarmarki, wiejskie odpusty czy małomiasteczkowe festyny. Na Wschodzie panuje cisza nieobjętych przestrzeni. To właśnie w tej scenerii, postindustrialnej i pustynno-betonowej rodzą się głębokie doświadczenia wschodniej pustki:

> Zabajkalsk wyglądał jak zrujnowany. Wszystko było szare i zakurzone. Sprawiał wrażenie, jakby wybudowano go już jako zniszczony i znękany[34].

> Krasnokamieńsk okazał się kompletną dziurą. Miasto wybudowano w cieniu kopalni uranu. Było szare i zakurzone. Zbudowane w tym samym czasie domy zaczęły się już rozpadać. Na niczym nie dało się zaczepić wzroku. Smutek, upał i beton[35].

---

30. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 105.
31. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 105.
32. Stasiuk, "Dziennik okrętowy", 131.
33. Magdalena Marszałek, "Pamięć, meteorologia oraz urojenia: środkowoeuropejska geopoetyka Andrzeja Stasiuka", w: *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych. III Kongres polonistyki zagranicznej, Poznań 8–11 czerwca 2006*, red. Małgorzata Czermińska i in. (Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2007), 543.
34. Andrzej Stasiuk, *Wschód* (Wołowiec: Czarne, 2014), 143.
35. Stasiuk, *Wschód*, 145.

> Tak więc Ulaangom… […] niewiele było widać: bury mur, trochę rdzawego żelaza, płot z surowych desek i szary filc jurt. Dobre miejsce, żeby rozmyślać o nieskończoności[36].

I jeszcze długo zapewne można by mnożyć podobne uwagi rozsiane na kartach *Wschodu*. Ów oceaniczny pejzaż bezkresu, w którym ruina pomaga właściwie doświadczeniu nicości i nagiej idei przestrzeni i czasu, który wydaje się jakby "nieczasujący", pokonany. Te liczne spotkania z namacalną pustką otwartą przez ruinę stanowią dla Stasiuka swoiste ćwiczenia mistyczne, w tych chwilach może narodzić się raz jeszcze wszystko, w świecie, w którym materia "wsiąka bez śladu", i przez to bardziej uporczywie daje się odczuć to, co istniejące[37].

Pisarz utwierdza się w przekonaniu, że wobec ruiny trzeba być osobiście, trzeba stanąć z nią oko w oko, aby przedostać się stamtąd do początku, "w poszukiwaniu czasu, którym się wzgardziło"[38]. Bo życie jest niczym więcej, jak tylko "odczytywaniem. Na przekór. Na złość zagładzie. Tylko to można zrobić"[39].

"Ruina – pisze Nieszczerzewska – jest z jednej strony szczególną przestrzenią marginalną, z drugiej zaś bezgraniczną, tymczasową, do czego odsyła nas koncepcja *vanitas*, a jednocześnie w szczególny sposób funkcjonującą poza czasem"[40]. Wydaje się, że taką właśnie dwoistość doświadczenia ruiny napotkać możemy u Stasiuka, o ile jednak zawracanie przez nią pamięci (ku przeszłości), wskazywanie na upływ czasu i dojmujący brak, to tematy swoiście już opisane i wypisane, o tyle ów probabilistyczny, przyszłościowy aspekt "pracy ruiny", realizujący się u autora *Wschodu* w perspektywie metafizycznej wciąż czeka na głębsze opracowanie.

Ruina. Zawsze fragment? Niekoniecznie...

Metafora ruiny, twierdzi Jean-Louis Galay, odnosi się również do stylu pisania i odczytywania tekstu fragmentarycznego:

> Fragment jawi się wyraźnie jako słowna rzecz – umarła lub czekająca narodzin. Tekst fragmentaryczny przychodzi z ideami "w stanie narodzin lub przejściowości". Jego zadaniem […] jest "odsuwać w nieskończoność czas pisania definitywnego". Tekst fragmentaryczny to pole działań niedokonanych, teren budowy, na którym nie ma miejsca

36. Stasiuk, *Wschód*, 167.
37. Zob. np. Stasiuk, *Wschód*, 173.
38. Stasiuk, *Wschód*, 202.
39. Stasiuk, *Wschód*, 301.
40. Nieszczerzewska, "Vanitas", 71.

dla artystycznej skończoności. […] Fragment zakłada nieustanie jakieś "dzieło", dla którego byłby początkiem – *opus in statu nascendi*[41].

Ruina wydaje się być jedynie synonimem rozpadu[42], wszak istnieje w taki sposób, że zawraca nasze spojrzenie w głąb czasu. A skoro dostęp do niego jest nieciągły, problematyczny, to sądzić by wypadało, że ruina nieuchronnie ciąży właśnie ku fragmentowi, bowiem żywi się refleksem, impresją, westchnieniem – wszystkie te zaś (przed)piśmienne doświadczenia ruiny zdają się wykluczać narrację ciągłą, zamkniętą, a nawet zakomponowaną.

Gdyby uznać, że narracje podróżne Stasiuka, w które wchłonięte zostaje doświadczenie ruiny, mają charakter nieaddytywny i infinitywny, musielibyśmy przyznać rację autorowi powyższego spostrzeżenia. Faktycznie, wiele uwag o napotkanych w drodze ruinach, które cytowałem wyżej, sprawia wrażenie po-rzuconych, akcydentalnych i niedokończonych właśnie. Ruina to fragment, więc prawu "zawsze fragmentu" powinna podlegać. Rozlewna, niepowstrzymana narracja, powodowana prawem asocjacji, będąca wartkim nurtem strumienia wspomnień, czasem przez doświadczenie ruiny zostaje powstrzymana. Dzieje się tak, bowiem ruina, właśnie, powstrzymuje spojrzenie, nie pozwala się zignorować, jest jak oścień wbity w krajobraz, działa niczym Jacobsonowska funkcja poetycka, odracza odniesienie do znaczenia, gdyż to jest zrazu nieczytelne, niezrozumiałe, domaga się zatem ruina specjalnej uwagi i nie oferuje łatwej referencji. Wymaga podejścia specjalnego, zmiany trybu działania, sama stając się celem działania – podróży, percepcji, pisma i literatury.

Odwrócenie wektora czasu w działaniu doświadczenia ruiny w podmiocie prozy Stasiuka – albo lepiej: uzupełnienie wymiaru przeszłości o mityczny czas potencjalności bytu, który ruina w sobie również może zawierać i otwierać – sprawia, że ruina nie musi być koniecznie poddana prawu fragmentarycznej notatki, wyjętej spod planu i zasady kompozycyjnej. Przeciwnie, obcowanie z nią może skutkować pragnieniem zgoła odmiennym – scalania wiedzy o naturze bycia. Krótko mówiąc, ruina, doświadczona jako katalizator przeżycia metafizycznego, otwierająca przestrzeń holistycznego wykładu, jakkolwiek sama nie podlega całościowemu i spójnemu oglądowi, wywoływać może poczucie i potrzebę ciągłej narracji.

---

41. Jean-Louis Galay, "Problem dzieła fragmentarycznego: Valéry", przeł. Alberta Labuda, *Pamiętnik Literacki* 4 (1978), 368–369.

42. Zob. Robert Ostaszewski, "Podróże Andrzeja Stasiuka. Specjalność: rozpad", *Tygodnik Powszechny* 29 (2004), 19; Katarzyna Hołda, "Inna Europa", *Akcent* 3, nr 4 (2004), 272; Inga Iwasiów, "Mozół postindustrialu", *Nowe Książki* 9 (2004), 52; Jerzy Madejski, "Rozpierducha", *Pogranicza* 4 (2004), 90–93.

Za co można ukochać Albanię? Za to, że jej starodawne piękno

> przywodzi na myśl dawno wymarłe gatunki i epoki, które nie pozostawiły po sobie żadnych wizerunków. Pejzaż trwa, ale jednocześnie nieustannie kruszeje, rozpada się […]. To są szczeliny, rysy, pęknięcia i nieustanne ciążenie materii, która pragnie, by dano jej spokój, pragnie pozbyć się formy, zaznać odpoczynku i powrócić do czasów, gdy kształty jeszcze nie istniały[43].

Doświadczenie rzeczy, które się rozpadają, nie prowadzi Stasiuka, pójdźmy tropem Ryszarda Przybylskiego w *Baśni zimowej*[44], do konstatacji wanitatywności, lecz dalej, do jakiegoś *in illo tempore*, do pra-czasu, bliżej nieokreślonego, lecz wiążącego się z czystą potencjalnością "stanu sprzedformia", z możliwością wyobrażenia sobie nowego początku, co sprawia, że nadzieja na *continuum* czasu staje się punktem dojścia refleksji wzbudzonej przez obcowanie z ruiną.

Teraz już można przypomnieć to rozpadające się, z(a)nikające, nieczynne kino w Solcu, przed którym strach nas zdejmuje, że ono za moment może zniknąć, rozpłynąć się w niebyt, i że nie uda się już go przed tym uchronić, tak jest kruche i znikliwe[45]. Gdy w końcu tam z pisarzem docieramy, uderza to, że ocalała bryła kina bytuje na granicy istnienia i nieistnienia, że jest ono "nie do końca umarłe i niezbyt już żywe"[46]. Ale w tym konkretnym ustępie utrwaliło się jakieś pomiędzy, jakieś dziwne intermedium, w którym miejsce to odegra rolę tajemniczej sceny, skąd odnogi wyobraźni biec mogły bez żadnego skrępowania, i stanie się cudownym laboratorium istnienia.

> Dlatego właśnie tam jechałem w połowie lutego z resztkami śniegu na polach i tym przenikliwym uczuciem, że gdzieś pomiędzy Sulejowem, Wygwizdowem i Solcem jest tak, jakby czas zamarł albo po prostu się ulotnił jak powietrze albo sen i przestał nas oddzielać od najdalszego dzieciństwa. Może nawet od tego, co było przedtem. Dlatego

43. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 122–123.

44. Zob. Ryszard Przybylski, *Baśń zimowa. Esej o starości* (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1998), 25.

45. Zob. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 315.

46. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 315. Trafnie zauważa Nieszczerzewska, iż doświadczenie ruiny bliskie jest chrześcijańskiej idei zmartwychwstania, zatem wejście w przestrzeń wyzutej już z wartości, znaczenia i życia niemieszczącej się zatem ruiny wiązać się może z "przekroczeniem granicy śmierci i nieść obietnicę zupełnie innego życia" (Nieszczerzewska, "Vanitas", 75).

tam jechałem, w tę znikomość materii, w tymczasowość rzeczy. Z drogi numer 777 skręciłem w prawo i zaczęła się pusta przestrzeń, i ziemia lekko zaczęła się wznosić, taka niby równina, lecz jedzie się pod górę, coraz bliżej nieba […][47].

Pozornie neutralny opis zawiera jednak dyskretne sygnały widzenia mityzacyjnego: w labiryntowej konstrukcji Europy, którą pisarz przemierza, następuje skręt w prawo i ruch ku górze, jak w słynnym rozpoznaniu Yi-Fu Tuana, który dowodził, że taki kierunek jest związany z wyborem aksjologicznym – przestrzeni szczególnie nacechowanej[48]. To właśnie tutaj dokonać ma się akt wielkiej wagi, epifania, którą ruina otwiera – epifania obietnicy trwałości, jakich Stasiuk doświadczał wcześniej w jakichś ułamkach i skrawkach (jak w przytoczonym wyżej, gdzie albańskie krajobrazy oferowały – i wabiły ku niemu pisarza – powrót do stanu pierwotnego niezróżnicowania, praczasu świata sprzed stworzenia wszelkich form). Nie bez znaczenia wydaje się także chwila, w której bohater przedsiębierze myśl o wyprawie do Solca i dociera do ruiny kina – jest przednówek, przesilenie, czas poprzedzający moment odnowienia witalnego prawa natury[49].

Ten kontrast pomiędzy postindustrialną ruiną, która wiąże się z samą śmiercią i nicością, a zwycięską naturą stanowi sedno widzenia i doświadczenia tego rodzaju ruiny w prozie Stasiuka. Stal i beton – główne składniki ruiny postindustrialnej, nie poddając się – jak kamienie, wapienie, cegła, będące budulcem i pozostałością w ruinach domostw – sile przemiany organicznej w(y)zywają i zawracają spojrzenie bohatera z powrotem ku pustce i nicości. W tej ruinie postindustrialnej nie ma miejsca na metamorficzne misterium, które tak znakomicie zawarł w jednym ze swoich prozo-esejów Albert Camus: "W […] małżeństwie ruin i wiosny ruiny stały

47. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 314.

48. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska (Warszawa: PIW, 1987), 21–29.

49. W dalszej części opisu pojawia się również dwuzdaniowa wzmianka o obecności w tym zastygłym krajobrazie koni. Na interesującą rolę zwierząt w prozie Stasiuka wskazywano wielokrotnie. W kontekście analizowanego, finalnego passusu *Jadąc do Babadag* szczególnie ciekawie brzmią uwagi Marcina Całbeckiego, który stwierdza, że za sprawą obrazów zwierząt "natura odzyskuje tu [w prozie autora *Wschodu*] swoje dominium" (Marcin Całbecki, "W poszukiwaniu straconej wsi. Wątki rustykalne w wybranych tekstach Andrzeja Stasiuka", *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 1 (2016), 183).

Z sekwencją narracji o wyprawie do Solca szczególnie wydaje się korespondować następujący fragment: "w cieniu gigantycznego stalowego komina dreptało stado owiec. W Baia Mare czas zataczał koło. Zwierzęta wchodziły między umarłe maszyny. Te pozornie kruche, miękkie i bezbronne byty trwały od początku świata i odnosiły spokojne zwycięstwa" (Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 83), który Całbecki rozumie jako gest restytucji natury dokonujący się w postindustrialnym krajobrazie (zob. Całbecki, "W poszukiwaniu straconej wsi", 182–184).

się znów kamieniami i tracąc gładkość narzuconą przez człowieka, powróciły do natury. A ona nie żałowała kwiatów tych marnotrawnych dzieci"[50].

Błąkanie się przez lata w tym krajobrazie, przechowywanie garstki widzialnych płócien znikającej "mojej Europy" prowadzi ostatecznie pisarza w *Jadąc do Babadag* właśnie pod budynek kina, którego obraz zobaczył na jednej fotografii (jej reprodukcja, co istotne, znajduje się na ostatniej stronie okładki). Wtrącone w koleinę pozornej wieczności trwa już tylko siłą bezwładu, ciąży ku ruinie, jest na moment przed unicestwieniem. Jeszcze przed chwilą ktoś tu był, wypełniał je swoimi pełnymi zapobiegliwości staraniami: krzątał się, z troską cerował dach, łatał rynny, uszczelniał okna, słowem – dbał o trwałość granicy między wnętrzem a zewnętrzem, dbał o istotę budynku – wydzielanie tego, co ludzkie od przestrzeni natury. Teraz to się skończyło. Frontony ścian pokrywa siwizna porostów. Wokół coraz śmielej ścielą się wysłannicy naturalnej nicości: osty, pokrzywy, lebiody. W tym bezczasie (wszak nikt nie jest w stanie dokładnie odmierzyć takiego nieistniejącego trwania) powolnego rozpadu wydarza się właściwie jedynie bezbronność ruiny budynku dawnego kina: to, że jest, jeszcze jest. Choć jego istnienie już się zmąciło, stało się problematyczne, wątpliwe, choć wypowiedziano formuły niedającego się odwrócić wyroku i zaklajstrowane, opieczętowane zostały dwuskrzydłowe drzwi, raz jeszcze właśnie tutaj można zagrać można wyobraźnią, jak w teatrze Kantora[51], w pragnienie trwałości, w odtworzenie nadziei trwania. To jest inna ruina, ludzka, bo związana z pragnieniem nieledwie odróżniania się od natury (nazwijmy ją, choć nie o ścisłe nazewnictwo i twardą typologię zabiegam, antropiczną), nie zaś, jak w przypadku ruiny postindustrialnej, która wskazuje i odsyła do poprzedzającej taką ruinę myśli o eksploatacji natury i panowaniu nad nią[52], czego ostateczną klęskę obrazuje właśnie ta pierwsza.

Zresztą sceneria Solca zdaje się w ogóle dopasowana do zamkniętej na głucho bryły nieczynnego "Kina", jest poddana prawu sennej nierzeczywistości. Bohater objeżdża to małe miasteczko, czując, że nie powinien wysiadać z samochodu, aby nie naruszyć tkanki tymczasowego i nierealnego charakteru tej przestrzeni, która "miewa wygląd zaświatów. Zapewne po to, aby ludzie mniej bali się śmierci i umierali z mniejszym żalem"[53]. Notabene, zauważmy, że zasada inercji, atrofii i rozpadu, która rządzi tą częścią kontynentu, pozwalająca oswoić lęk przed

50. Albert Camus, "Zaślubiny w Tipasie", w: *Zaślubiny. Lato*, przeł. Maria Leśniewska (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1981), 8–9.

51. Por. Wojciech Owczarski, *Miejsca wspólne, miejsca własne. O wyobraźni Leśmiana, Schulza i Kantora* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006), 69–70.

52. Zob. Martin Heidegger, "Pytanie o technikę", przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 233–235.

53. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 315.

śmiercią, jest jednocześnie jedną z najsilniejszych pobudek, dla których pisarz odwiedza naznaczone w ten sposób miejsca. To zaś pozwala, na prawach kontrastu, wzmocnić ekspozycję kluczowego passusu w całym tym ustępie:

> Tak, są takie miejsca, w których dopada nas pewność, że coś jest za nimi, że coś zasłaniają, coś skrywają, ale jesteśmy bezradni, zbyt głupi, zbyt tchórzliwi, a może nie dość starzy, by znać sposób przejścia na drugą stronę. Stałem tam jak palant, marzłem i wyobrażałem sobie, że otwierają się koślawe dwuskrzydłowe drzwi, wchodzi się i dalej jest przesmyk, którego wszyscy i zawsze szukali, a tam zaczyna się po prostu Solec, Wygwizdów, Sulejów, Huşi, Lubienice, i biegnie tam linia kolejowa ze Stróż do Tarnowa, i jest tam wszystko, co już było, lecz trwałe, niezniszczalne i bez końca, i jest tam nawet ta sobota sprzed paru dni, gdy jechaliśmy doliną Hornadu, znów u stóp napowietrznej cygańskiej wsi, ale tym razem cuda działy się w dole, na płaskim wygonie między idącą wysoko szosą a rzeką[54].

Dobrym słowem, którego status w polszczyźnie jest paradoksalny, dla opisania tego doświadczenia będzie obcowanie. Ruina antropiczna jest już obca (ob(e)c(n)a) a jednocześnie zapraszająca. Jej status materialny jest kruchy, tak zresztą jak okolicznego krajobrazu, bohater decyduje się nie naruszać w ogóle przestrzeni zrujnowanego budynku[55].

Jak słusznie konstatuje Nieszczerzewska, status ruiny przekracza wymiar *ergon*, bytuje ona na styku różnych wymiarów[56]. A jak dowodzi Joseph Hills Miller, byt o charakterze parergonicznym

> wyznacza zarazem bliskość i dystans, podobieństwo i różnicę, wewnętrzność i zewnętrzność, […] [istnieje] jednocześnie przed i poza granicą, progiem i marginesem. […] Rzecz jako *para* nie tylko znajduje się po obu stronach granicy dzielącej wewnętrzność od zewnętrzności: sama również jest granicą, ekranem uczynionym z nieprzemakalnej membrany pomiędzy wnętrzem a zewnętrzem[57].

---

54. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, 315–316.

55. Nie zawiąże właściwie zatem z miejscem relacji somatycznej, o której często wspominają badacze doświadczenia przestrzeni, nie będzie więc tak, że zrujnowane "Kino" wyznaczy zachowanie i sposób percepcji przebywającego w nim bohatera (zob. Mildred Reed Hall, Edward Titchell Hall, *Czwarty wymiar w architekturze. Studium o wpływie budynku na zachowanie człowieka*, przeł. Robert Nowakowski (Warszawa: Wydawnictwo MUZA, 2001), 15). Przeciwnie, ruina staje się swoistym preparatem dla pracy wyobraźni podmiotu, jakkolwiek to, że jest ona zamknięta na głucho, niedostępna aktom eksploracji świadczy o jej metafizycznym potencjale, a bohater w żaden sposób nie podważa tego, że to właśnie tutaj, a nie gdzie indziej, skrywa się tajemnica styku rzeczywistości i jej transcendentnego analogonu.

56. Zob. Nieszczerzewska, "Vanitas", 72–73.

57. Joseph Hills Miller, cyt. za: Victor Stoichita, *Ustanowienie obrazu. Metamalarstwo u progu ery nowoczesnej*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2011), 37.

Stasiuk pisze o tym, że ruina "Kina" zarówno skrywa, jak i ujawnia tajemnicę łączenia przestrzeni, działa niczym Heideggerowski prześwit, szczelina, w której byt i nicość doskonale do siebie przylegają, jest miejscem po(zo)stawionym na krawędzi (nie)bycia, które stanowi obszar niedostępny, stabuizowany. Sama bryła wydaje się skupiać w sobie rytualne i filozoficzne funkcje bramy[58], mostu[59] i czasoprzestrzennego tunelu. Bohater nie dokonuje jednak aktu *ritte de passage*, miejsce to w pewien sposób odmawia jego rzeczywistej, somatycznej eksploracji, a pozostaje jedynie przestrzenią wyobraźniowego aktu napędzanego marzeniem odnalezienia "przesmyku, którego wszyscy i zawsze szukali", łączącego to, co TUTAJ, z tym, co TAM[60], które okazuje się identyczne z TUTAJ. Dokonuje się więc mentalne połączenie form świata widzialnego, jak w średniowiecznej idei św. Grzegorza z Nyssy – idei *apokatastasis* (tak bliskiej w polskiej literaturze np. Miłoszowi, u którego "i ziarnko piasku kiedyś wróci w chwale"). TAM jest *takie samo*, jak TUTAJ, lecz "niezniszczalne i bez końca" – w ruinie starego "Kina" (a nazwa doskonale przylega do tego miejsca, być może właśnie dlatego, że wyświetla się w nim już tylko jeden jedyny, pozbawiony montażu sztuki świat dostępny po prostu naszym zmysłom), w owej przestrzeni-tunelu, gdzie doświadczyć można epifanii obietnicy trwałości kończy się podróż bohatera *Jadąc do Babadag*.

Kończy i… zaczyna, po przejściu "na drugą stronę" bohater wyrusza w dalszą drogę. I może mieć nadzieję – taka jest lekcja odebrana przez bohatera podczas podróży do ruiny "Kina" w Solcu – że wszystko, co widzialne nie będzie już rozsypywać się w pył, przynajmniej nie w takim tempie jak dotychczas…

Bibliografia

Stasiuk, Andrzej. "Dziennik okrętowy". W: *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*. Wołowiec: Czarne, 2000.

Stasiuk, Andrzej. *Zima i inne opowiadania*. Wołowiec: Czarne, 2001.

58. Por. Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biały, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir (Warszawa: PIW, 2006), 45.

59. "Kino", jak simmelowski most właśnie, rozdziela i łączy dwa wymiary (por. Georg Simmel, "Most i drzwi", w: *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006), 252–253), a bytując – jako ruina – pomiędzy naturą a kulturą, tym, co nie- i ludzkie (zob. Simmel, "Ruina. Próba estetyczna", w: *Most i drzwi. Wybór esejów*, 175), wywołuje poczucie, iż jego metafizyczny status wyłączony zostaje spod jakiegokolwiek autorstwa i sprawstwa; będąc swoiście anonimowym tworem, pozbawionym już historii, udostępnia styk z tym, co nieskończone, pozwala doświadczyć zatem swoistego unieważnienia tyranii bezwzględnego czasu.

60. Tematem do odstąpienia niech już pozostanie możliwość interpretacji tej powieściowej sekwencji w kategoriach *sacrum* i z zastosowaniem pojęć liminalnych (por. np. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, 40–49, 176–177).

Stasiuk, Andrzej. *Jadąc do Babadag*. Wołowiec: Czarne, 2004.

Stasiuk, Andrzej. *Dziennik pisany później*. Wołowiec: Czarne, 2010.

Stasiuk, Andrzej. *Wschód*. Wołowiec: Czarne, 2014.

Całbecki, Marcin. "W poszukiwaniu straconej wsi. Wątki rustykalne w wybranych tekstach Andrzeja Stasiuka". *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 1 (2016), 173–186.

Camus, Albert. *Zaślubiny w Tipasie*. W: *Zaślubiny. Lato*, przeł. Maria Leśniewska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1981.

Louis-Galay, Joseph. "Problem dzieła fragmentarycznego: Valéry", przeł. Alberta Labuda. *Pamiętnik Literacki* 4 (1978), 377–396.

van Gennep, Arnold. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biały, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa: PIW, 2006.

Gleń, Adrian. *Stasiuk. Istnienie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

Hall, Mildred Reed, Edward T. Hall. *Czwarty wymiar w architekturze. Studium o wpływie budynku na zachowanie człowieka*, przeł. Robert Nowakowski. Warszawa: Wydawnictwo MUZA, 2001.

Harbison, Robert. *Zbudowane, niezbudowane i nie do zbudowania. W poszukiwaniu znaczenia architektonicznego*, przeł. Barbara Gadomska. Warszawa: Wydawnictwo Murator, 2001.

Heidegger, Martin. "Pytanie o technikę", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik, 1977.

Hołda, Katarzyna. "Inna Europa". *Akcent* 3, nr 4 (2004), 270–273.

Iwasiów, Inga. "Mozół postindustrialu". *Nowe Książki* 9 (2004), 52–53.

Koszowy, Marta. "Jadąc do Abony: fotograficzne podróże Andrzeja Stasiuka". *Teksty Drugie* 1, nr 2 (2007), 249–260.

Kudyba, Wojciech. "Epifanie w drodze do Babadag". *Colloquia Litteraria* 4, nr 5 (2008), 159–170.

Madejski, Jerzy. "Rozpierducha". *Pogranicza* 4 (2004), 4.

Majkowska-Szajer, Dorota. "Opuszczone.com". W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*, wybór, redakcja i wstęp Dariusz Czaja. Wołowiec: Czarne, 2013.

Marszałek, Magdalena. "Pamięć, meteorologia oraz urojenia: środkowoeuropejska geopoetyka Andrzeja Stasiuka". W: *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych. III Kongres polonistyki zagranicznej, Poznań 8–11 czerwca 2006*, red. Małgorzata Czermińska i in. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2007.

Nieszczerzewska, Małgorzata. "Vanitas. Ruina jako przestrzeń (bez)graniczna". *Studia Poetica* 3 (2015), 68–79.

Nowaczewski, Artur. "Obraz Bałkanów w twórczości Andrzeja Stasiuka i Małgorzaty Rejmer". *Poradnik Językowy* 16 (2022), 300–320.

Ostaszewski, Robert. "Podróże Andrzeja Stasiuka. Specjalność: rozpad". *Tygodnik Powszechny* 29 (2004), 9–10.

Owczarski, Wojciech. *Miejsca wspólne, miejsca własne. O wyobraźni Leśmiana, Schulza i Kantora*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006.

Przybylski, Ryszard. *Baśń zimowa. Esej o starości*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1998.

Simmel, Georg. *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.

Skórczewski, Dariusz. "Kompleks(y) środkowego Europejczyka". *Opcje* 2 (2008), 10–16.

Tabaszewska, Justyna. *Pamięć afektywna. Dynamika polskiej pamięci po roku 1989*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, 2022.

Tuan, Yi-Fu. *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska. Warszawa: PIW, 1987.

Izabella Adamczewska-Baranowska
Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
https://orcid.org/0000-0002-2775-6209

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17897

Świński trucht nachtkastlika Śmieciopisanie Doroty Masłowskiej

A Nightstand's Piglet Prance. Dorota Masłowska's Trash Writing

Abstract: Inspired by waste studies/garbology, the author examines the novels and dramas by Dorota Masłowska, where rubbish emerges both as a theme and a method of literary (smart)production. The analysis is grounded in Roch Sulima's anthropology of everyday life and Maria Janion's concept of "phantasmal critique."

Keywords: Dorota Masłowska, trash literature, waste studies, garbology

Dorota Masłowska uprawia literaturę śmieciową – z tym zdaniem zgadzają się i krytycy pisarki, narzekający na "rynsztokowy" język oraz moralne i intelektualne ubóstwo bohaterów, i jej sympatycy. Ci pierwsi odwołują się do pierwotnego, wartościującego znaczenia tej etykiety, traktując "śmieciowość" jako synonim literatury intelektualnie niewymagającej, a ocenę estetyczną wiążąc z etyczną – "brudne" jest "niepiękne" i "niemoralne"[1]. Z postrzegania "śmiecia" jako odpadu kultury wysokiej w latach osiemdziesiątych XX wieku powstało pojęcie *trash culture*, a więc kultura kiczowata, wojerystyczna, tabloidowa[2]. Na takiej wychowywała się zresztą w latach dziewięćdziesiątych Masłowska (1983), wnikliwa czytelniczka "Bravo", "Detektywa" i "Kobry"[3] oraz gazetek kulinarnych, pasjami oglądająca "Disco Relax"[4].

1. Taka interpretacja twórczości Masłowskiej ma długą i niesławną tradycję; w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* Maria Janion zżymała się na prawicową redakcję *Wprost*, która przyznała *Wojnie polsko-ruskiej* nagrodę Słomianego Knota (literacki odpowiednik filmowej Złotej Maliny), pisząc w uzasadnieniu: "nadęte wulgaryzmy przeplatają się z lawiną manieryzmów". Wojciech Młynarski oceniał z wyższością w *Rzeczypospolitej*: "To jest bełkot jakiejś biednej panienki". O *Pawiu królowej* Stanisław Krajski w *Naszym Dzienniku* pisał: "roi się [w nim] od wszystkich najbardziej wulgarnych słów, jakie występują w języku polskim, jest cyniczna, antypolska, godzi już nie tylko w chrześcijańskie wartości, ale również wartości tzw. ogólnoludzkie".

2. Stacey Michele Olster, *The Trash Phenomenon: Contemporary Literature, Popular Culture, and the Making of American Century* (Athens: University of Georgia Press, 2003).

3. Sebastian Łupak, "Przeżyłam życie w 15 minut – mówi Dorota Masłowska", *Gazeta Wyborcza Trójmiasto* 18.10.2002, 24, https://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/7,35635,1083667.html (22.03.2025).

4. Dorota Masłowska, "Disco polo", w: Dorota Masłowska, *Jak przejąć kontrolę nad światem, nie wychodząc z domu* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017), 54–62.

Modelowi czytelnicy Masłowskiej odnajdują natomiast w jej twórczości gniewną i nonszalancką estetykę, którą chciałabym tu przedstawić jako "punkową". W narracjach postzależnościowych etykieta "śmieć" została przechwycona i wykorzystana do krytyki społecznych opresji, wykluczeń i normatywnej kultury oficjalnej[5]. Tak rozumiana *trash literature* jest twórczością buntowniczą, subwersywną, nierzadko transgresyjną[6].

Czytając Dorotę Masłowską, szukam pożytków płynących z "krytyki śmieciowej". Badacze coraz popularniejszych, interdyscyplinarnych *waste studies* i garbologii ("śmiecioznawstwa") marginalnie interesują się literaturą[7], a przecież podejmowane przez nich zagadnienia krzyżują się z modnymi krytycznoliterackimi nurtami: ekopoetyką (żyjemy przecież w plastikocenie[8]), zwrotem ku rzeczom i nowym materializmem czy studiami queerowymi. Wyczuł to Walter Moser, przedstawiający śmieci jako znaczący temat literacki, źródło wiedzy o władzy (systemowe wykluczenie), podmiocie (lektura psychoanalityczna), materialności (antropologia przedmiotów), etyce (wartości ekonomiczne, afektywne i estetyczne) oraz historii (pamięć, archeologia codzienności)[9]. Odpadki i resztki interesują

5. Tłumaczki artykułu Taviego Nyong'o "Punk'd Theory" (przeł. Anna Nacher, Magdalena Zdrodowska, *Przegląd Kulturoznawczy* 13 (2013), 218–232) nieprzypadkowo zostawiły jego tytuł w oryginale. Anna Nacher zwraca w przypisie uwagę na wieloznaczność pojęcia "punk", które odnosi zarówno do kontrkultury lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, jak i do slangowego określenia "śmieć". Ostatecznie przymiotnik "punked" przekładany jest jako: bycie "upokorzonym", "sprowadzonym do parteru", "orżniętym", "zgnojonym" (222) oraz "wykpionym" (223).

6. Twórczość Masłowskiej była analizowana afektywnie przez pryzmat kategorii wstrętu. Łukasz Wróblewski (*Masłowska: opowieść o wstręcie* (Kraków: Nomos, 2016)) powołuje się oczywiście na teorię abiektu (pomiotu, wymiotu) Kristevej. Tę narrację uzupełniłabym o – moim zdaniem istotniejszą – kategorię wzniosłootępiałości (połączenia nudy z szokiem; zob. Sianne Ngai, *Ugly Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005). Wstęp w przekładzie Marii Walczak przedrukowany został w książce: *Teatr brzydkich uczuć*, red. Monika Kwaśniewska, Katarzyna Waligóra (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2021), 21–50). Trop postkolonialny podjęła Claudia Snochowska-Gonzalez, pisząca w kontekście *Wojny…* m.in. o "ruskości", czyli gorszości i podporządkowaniu (Claudia Snochowska-Gonzalez, *Wolność i pisanie. Dorota Masłowska i Andrzej Stasiuk w postkolonialnej Polsce* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2017)). Przez pryzmat kiczu i tandety o Masłowskiej pisała natomiast Magdalena Lachman (Magdalena Lachman, *Gry z "tandetą" w prozie polskiej po 1989 roku* (Kraków: Universitas, 2004)) – ten kontekst należałoby uaktualnić, biorąc pod uwagę będącą konsekwencją zwrotu ludowego rehabilitację kiczu.

7. Zob. Zsuzsa Gille, Josh Lepawsky, "Introduction: Waste Studies as a Field", w: *The Routledge Handbook of Waste Studies* (Abingdon–New York: Routledge, 2022), 3–19.

8. Na temat historii pojęcia zob. Sylwia Mieczkowska, "Czego możemy dowiedzieć się od foliówki? *Plastic Bag* Ramina Bahraniego w świetle metodologii performatycznych", *Pamiętnik Teatralny* 4 (2022), 69–84.

9. Walter Moser, "Garbage and Recycling: From Literary Theme to Mode of Production", *Other Voices: The Journal of Cultural Criticism* 1, nr 3 (2007), 6, http://www.othervoices.org/3.1/wmoser/ (31.08.2024).

Mosera nie tylko jako temat i model konstrukcji bohaterów czy przestrzeni, lecz także jako sposób produkowania tekstów. Do podanych przez niego przykładów – parodia, pastisz, kolaż, montaż, prze-pisanie czy samplowanie[10] – dodałabym w kontekście Masłowskiej subwersje gatunkowe.

Oczywiście literacki re- i upcycling jest tak pojemną metaforą, jak tekst-tkanina czy tekst-labirynt. Przemysław Czapliński pisał wręcz: "[L]iteratura jawi mi się jako nieobliczalna przetwórnia śmieci. Wchłania ona wszelkie dyskursy publiczne, slogany reklamowe, słowniki politycznych partii, światopoglądy i ideologie oraz pokazuje, jaką jednostkową egzystencję da się przy ich użyciu wyrazić"[11]. Ale tkanina tekstów Masłowskiej szczególnie przypomina narzędzie pracy sprzątaczki Nastki z dramatu *Bowie w Warszawie* (2022): "Jeśli przyjrzeć się bliżej dzierżonej przez nią szmacie, można dostrzec strukturę wojłoku. Składają się nań zawsze wielobarwne nitki, kłaki, strzępy i cętki, resztki kolorów, rozbite atomy swetrów i sukien, halek i pończoch dziesiątek kobiet – tysięczne desenie i kolory obrócone w wiekuistą burość szmaty"[12]. Z kolei niemal namacalnym odpowiednikiem labiryntu stają się zagracone mieszkania bohaterów zaludniających światy przez Masłowską przedstawione – klitka, w której zderzają się w "braku [własnego] pokoju" Mała Metalowa Dziewczynka, Babcia i Halina (*Między nami dobrze jest*, 2008), PRL-owska graciarnia plutonostwa Krętków (*Bowie w Warszawie*) czy blokowe "złomowisko", na którym z rodzicami koczuje Zoldana z *Magicznej rany* (2024).

Nie będę się zajmować językową śmieciowością tekstów autorki *Wojny polsko-ruskiej*, bo jest to temat dobrze rozpoznany[13] – sporo napisano o tym, że bohaterowie Masłowskiej nie tyle mówią, ile są mówieni, a ich język to monstrualny zlepek klisz, sloganów i wyszukanych w internecie lub podsłuchanych w telewizji fraz. Bardziej zajmuje mnie kwestia śmieciowej estetyki (pozornego) błędu (*glitch*) i niedoróbki z nurtu Do It Yourself ("zrób to sam")[14], którą wyprowadzam z punkowych korzeni twórczości Masłowskiej.

Prolegomena do krytyki śmieciowej

Możliwa jest Doroty Masłowskiej lektura fantazmatyczna. Wprowadziła w nią zresztą sama Maria Janion, w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie* komplementując

10. Zob. Grzegorz Grochowski, "Krytyczny przegląd literatury na temat recyklingu", *Tekstualia* 3 (2023), 11–16.

11. Przemysław Czapliński, "Tekst drugi", *Teksty Drugie* 1, nr 2 (2010), 38.

12. Dorota Masłowska, *Bowie w Warszawie* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022), 29.

13. Zob. Marta Bukowiecka, *Literackość form nieliterackich. Białoszewski, Buczkowski, Masłowska, Redliński, Różewicz* (Warszawa: IBL, 2022).

14. Bukowiecka w odniesieniu do języka Masłowskiej pisze o efekcie "wtórnego aranżowania niedoskonałości językowej" (Bukowiecka, *Literackość form nieliterackich*, 140).

autorkę *Wojny polsko-ruskiej* (2002), że znakomicie oddała stan zawieszenia i "świadomość polską groteskową", przeprowadzając dekonstrukcję polskiego mitu romantyczno-wojennego.

Analizując wytwory zbiorowej wyobraźni, Janion podkreśla, że nie powinno się ich rozpatrywać jako fałszu czy atrapy (podróbki/protezy – to kolejna, obok śmieci, dominująca kategoria w twórczości autorki *Pawia królowej*). Fantazmat to bowiem "scenariusz wyobraźniowy, w którym obecny jest podmiot; przedstawia on, w sposób mniej lub bardziej zdeformowany przez procesy obronne, spełnienie pragnienia, w ostatecznej instancji – pragnienia nieświadomego"[15]. Sny, marzenia i fantasmagorie, maski i kostiumy, objawiają się u Masłowskiej na narkotykowych tripach (podróż Dżiny i Parchy z dramatu *Dwoje biednych Rumunów*, 2006, "autofatamorgana" w *Magicznej ranie*) albo na jawie – nie tylko w fantazjowaniu o byciu Polakiem i Europejczykiem, lecz także na przykład w męskich rojeniach o figurze kobiety-sprzątaczki (znacząca rola Nastki w dramacie *Bowie w Warszawie* – postaci realnej, ale też mogącej przenikać przez ściany, która jak duch opiekuńczy "przechodzi przez scenę, przesuwając wiadro nogą"[16]).

Jak pisze norweski archeolog Bjørnar Olsen, "[r]zeczy są bardziej natarczywe niż myśli"[17]. Proponuję (żartobliwie, ale jednak trochę na poważnie) na fali nowego materializmu i zwrotu ku rzeczom uzupełnić sformułowany przez Janion projekt krytyki fantazmatycznej – garbologiczną. Nie wykluczają się one – w twórczości Masłowskiej fantazmaty są śmietnikowe, bo perspektywa ich oglądu jest punkowa. To, co wyparte, łatwo można wyobrazić sobie jako odesłane na wysypisko. Ono natomiast jest materialne i bliskie codzienności, realne, pozbawione "powierzchniowej estetyzacji"[18], a przy tym również opowiada o fantazjach i utopiach, kierując ku antropologii literatury.

Słowo "garbologia" wymyślił Alana Jules Weberman, który w 1971 roku przez miesiąc badał zawartość kosza na odpadki pod domem Boba Dylana. Choć nie odmawia mu się naukowości, śmiecioznawstwo Webermana miało jednak więcej wspólnego ze stalkingiem. Z lektury reportażu opublikowanego na łamach *Rolling Stone*[19] wiemy, że garbolog-amator odnajdywał w śmietniku głównie zużyte

15. Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów* (Warszawa: Wydawnictwo PEN, 1991), 14.

16. Masłowska, *Bowie w Warszawie*, 32.

17. Bjørnar Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. Bożena Shallcross (Warszawa: IBL, 2013), 242.

18. Wolfgang Welsch, *Estetyka poza estetyką*, przeł. Katarzyna Guczalska (Kraków: Universitas, 2005).

19. Claudia Dreifus, "Bob Dylan in the Alley: The Alan J. Weberman Story", *The Rolling Stone* 4.03.1971, https://www.rollingstone.com/music/music-news/bob-dylan-in-the-alley-the-alan-j-weberman-story-189254/ (7.09.2024).

pieluchy, choć zdarzały się i cenniejsze artefakty – listy, zdjęcia, kilka podartych rysunków i wierszy. Owocem "projektu" stała się książka *My Life in Garbology* [*Moje śmiecioznawcze życie*], z podtytułem: "Studium śmieci sławnych ludzi autorstwa enigmatycznego założyciela garbologii i Narodowego Instytutu Garbologii we własnej osobie". Za prekursora interdyscyplinarnych, naukowych *waste studies*[20] uważa się natomiast Williama Rathjego[21], amerykańskiego archeologa, który w 1987 wraz ze studentami prowadził śmieciowe wykopaliska w mieście Tuscon. Badając zwyczaje konsumpcyjne mieszkańców, obalili przy okazji kilka mitów – na przykład ten o szybkiej biodegradowalności papieru. W Polsce Rathjem zainspirował się Włodzimierz K. Pessel, "antropolog nieczystości"; jego *Śmieciarze: antyrecyklingowe studium z antropologii codzienności*[22] to zapis badań terenowych, czyli naukowego reportażu uczestniczącego – przewodnikiem autora kompletującego raport o stołecznych śmieciach był – cytuję – "nurek śmietnikowy". Analiza zawartości koszy na śmieci przydaje się w marketingu, przedmiotem zainteresowania stały się również cyberśmieci[23].

Badacze "śmieciowości" tekstów Masłowskiej podążają trzema ścieżkami, traktując eksploatowaną przez nią metaforę śmietnika jako: a) (w zależności od interpretacji – przewrotny lub nie) komentarz do cywilizacyjnego zacofania opisywanej przez nią Polski; b) wyraz kondycji ponowoczesnej; c) krytykę konsumeryzmu i cywilizacji nadmiaru. Do podjęcia jest też trop ekologiczny – w powieściach i dramatach Masłowskiej emblematem przyrody bywa morze, ocean[24] albo wspominana z sentymentem przez Staruszkę Wisła, w ujęciu wnuczki: "gnojówka" ("Też przepadam za kąpielą w Wiśle, to ponadczasowa przyjemność. Zawsze jak wychodzę na brzeg, raźno parskając benzyną, to mam odrę, dur brzuszny i zatrucie kadmem […]"[25]). Funkcję przyrody w uniwersum Masłowskiej przejmuje śmietnik.

---

20. Oprócz *Życia na przemiał* Baumana, kanoniczny zestaw lekturowy tworzą *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish* (*Etyka odpadów. Jak traktujemy śmieci*) Gaya Hawkinsa oraz *On Garbage* (*O śmieciach*) Johna Scanlana.

21. Zob. William Rathje, Cullen Murphy, *Rubbish! The Archeology of Garbage* (Tucson: The University of Arizona Press, 2001); William Rathje, "Archeologia zintegrowana. Paradygmat śmietnikowy", przeł. Paweł Stachura, *Czas Kultury* 4 (2004), 4–21.

22. Włodzimierz Karol Pessel, *Śmieciarze: antyrecyklingowe studium z antropologii codzienności* (Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka, 2008).

23. Zob. Aleksandra Kil, "Teoria cyberśmieci. O napięciach między materialnością i niematerialnością w refleksji nad nowymi mediami", *Teksty Drugie* 3 (2014), 162–178.

24. Od pytania o morze i ocean rozpoczyna się wywiad – nomen omen – rzeka, przeprowadzony przez Agnieszkę Drotkiewicz tuż przed premierą *Kochanie zabiłam nasze koty*. Masłowska mówi w nim: "ocean jako wybawienie, wolność, ulga i przestrzeń". Zob. *Dorota Masłowska. Dusza światowa*, rozm. Agnieszka Drotkiewicz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013), 10.

25. Dorota Masłowska, *Między nami dobrze jest* (Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2008), 8.

Wszystkie te ujęcia są redukcyjne. Ścieżka pierwsza to czytanie twórczości Masłowskiej jako "raportów z potransformacyjnej codzienności III RP"[26]. Na przykład Przemysławowi Czaplińskiemu *Paw królowej* posłużył do zarysowania nowej kartografii wyobrażonej. W *Poruszonej mapie*, a potem *Rozbieżnych emancypacjach*, pisze o tym, jak oś Wschód-Zachód zastępuje Północ-Południe, a za przykład służy mu m.in. "szwecjofilia" Stanisława Retro z *Pawia królowej*, który nienawidzi "w domu niehigienicznego nieporządku, girlandów brudnych gaci, w szklankach torebek spleśniałych po herbacie, na wannie linii z osadu"[27]. Antytezą rozmemłanej Polski jest dla bohatera Masłowskiej sterylna Szwecja – utyskuje, że "nie obudził się dziś w Bullerbyn tylko w takim chlewie"[28]. Dopowiedzmy do rozpoznania Czaplińskiego: w *Magicznej ranie* krajem nie dla dzikusów i "brudasów" jest natomiast Szwajcaria (nazwa państwa nie pada, ale charakteryzują je tworzące pejzaż akustyczny hybrydowe samochody i cynowe dzwonki krów) – na stypendium artystyczne trafia tam Zoldana, pisarka z kraju niezrzeszonego w Unii Europejskiej. Świadectwem jej zacofania staje się nieumiejętność segregowania śmieci: "– Kto wrzucił buty do bio? – gdy domem stypendialnym wstrząsnęła skandalizująca recycling gate, śledztwo musiało zacząć się od Zoldany"[29].

Antytezą Szwecji i Szwajcarii, krajów postępowych, jest Rumunia w *Dwojgu biednych Rumunach mówiących po polsku*. Samotna matka i serialowy aktor z serialu *Plebania* przebierają się za Rumunów na imprezę tematyczną pod hasłem "Brud, smród i choroby". Rozochoceni, kontynuują maskaradę – Masłowska opisuje ich *road trip*, który kończy się niemiło w leśnej chacie na odludziu (a w wersji alternatywnej – na pokładzie Ibupronu – wyobrażonego wehikułu, który przeniesie ich do lepszej przyszłości). Wyobrażenia na temat Rumunów ufundowane są na doprowadzonych do absurdu stereotypach: jedzą ścinki wędlin, mieszkają w szałasach, masowo chorują na Alzheimera, a dla rozrywki wąchają butapren. Brakuje im zębów.

Performans Dżiny i Parchy ma charakter kompensacyjny: w karnawałowej zabawie "z chłopa król", ale (w ich mniemaniu) *à rebours*, udają "gorszych", żeby poczuć się lepszymi – ale również i oni są "śmieciami" ("jesteśmy lesbijkami, pedałami, żydami, pracujemy w agencji reklamowej"[30]). Parcha panicznie obawia się utraty pracy, Dżina żyje z alimentów i na celebryckich spędach rozpaczliwie

26. To tytuł artykułu Hanny Gosk, w którym omawia *Między nami dobrze jest* w kontekście *Tartaku* Daniela Odii oraz *Furtki przy dozorcy* Waldemara Bawołka (Hanna Gosk, "Literackie 'raporty' z potransformacyjnej codzienności III RP", *Teksty Drugie* 3 (2023), 78–93).

27. Dorota Masłowska, *Paw królowej* (Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2005), 18–19.

28. Masłowska, *Paw królowej*, 15–16.

29. Dorota Masłowska, *Magiczna rana* (Kraków: Karakter, 2024), 52.

30. Dorota Masłowska, *Dwoje biednych Rumunów mówiących po polsku* (Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2006), 62.

szuka możliwości społecznego awansu. W *Dwojgu biednych Rumunach* wszyscy udają kogoś innego – również kierowca, który zeznaje w komisariacie, że Dżina groziła mu scyzorykiem, a nie skrobaczką do jarzyn. Autentyczna wydaje się tylko chata patologicznego zbieracza Dziada, która jest śmietniskiem: "wszystko się wala, dwie wanny, buty, wszystkie śmieci świata […]"[31]. Tu dopada bohaterów Realne – trip się kończy, euforia Dżiny gaśnie, dziewczyna wiesza się w łazience.

Twórczość Masłowskiej bywała traktowana jak dopisek do koncepcji "płynnego życia" Baumana – tak, jako opowieść o konsumpcjonizmie, ludziach na przemiał, "bycie ku wysypisku śmieci" przedstawia na przykład w *Między nami dobrze jest* Jacek Kopciński[32], pisząc, że

> bohaterowie [Masłowskiej] zdają się być reprezentantami świata ludzi wykluczonych, zepchniętych na margines, biednych. Przede wszystkim jednak są figurami życia w nie-rzeczywistości, w jakiejś na poły realnej, a na poły wirtualnej chmurze opakowań, z których znikła zawartość, na usypisku, które od czasu wielkiego wybuchu tylko nieznacznie zmieniło swój skład. Płynne życie tych pozornych konsumentów zaczęło się bowiem dawniej, pierwszego dnia wojny, kiedy zupełnie dosłownie rozsypał się świat trwałych wartości[33].

Jeśli chcemy Masłowską czytać inaczej, zwróćmy się ku materialności. Czy istnieje "postludzki" śmietnik? Może tak jak w przypadku opisywanych przez Urszulę Zajączkowską w *Patykach i badylach* chwastów, które same w sobie nie istnieją, są konstruktem, który powstaje w odpowiedzi na pytanie: co chcielibyśmy sobie zasadzić w ogródku. Postludzki "śmietnik" to po prostu masa rzeczy, ich kłębowisko. Dlaczego konieczne jest kilka zdań na temat zwrotu ku rzeczom, bez którego nie byłoby "studiów śmieciowych".

---

31. Masłowska, *Dwoje biednych Rumunów*, 81.

32. Jacek Kopciński, "Gdy żadna ulica nie ma sensu. Wojna w twórczości młodych reżyserów i dramaturgów", *Teksty Drugie* 4 (2010), 235–246.

33. Kopciński, "Gdy żadna ulica nie ma sensu", 244. Inny przykład tego rodzaju odczytania: Aleksander Fiut, w artykule "We władzy pozoru?", pisze: "Utwory Masłowskiej nieodparcie przywodzą na myśl tych filozofów i uczonych, którzy ten stan współczesnej cywilizacji zapowiadali, a teraz go diagnozują. Można przy tej okazji garściami czerpać cytaty z pism proroków dekadencji i zwiastunów zagłady: McLuhana, Tofflera, Marcuse'a, Benjamina, Baumana, Baudrillarda". Badacz dopowiada: "Nie znaczy to, oczywiście, że Masłowska ilustruje swoimi utworami rozpoznania filozofów i socjologów!" (Aleksander Fiut, "We władzy pozoru?", *Teksty Drugie* 1 (2014), 242–243).

Jak to jest być nachtkastlikiem?

Posthumanistyczny postulat zwrotu ku rzeczom znakomicie sprawdził się w archeologii, socjologii czy historii, ale jakie pożytki płyną z niego dla literatury? Skutkuje wyjściem poza tekst – w konkret biograficzny (*Rzeczy. Iwaszkiewicz intymnie* Zofii Król) lub autobiograficzny (*Rzeczy, których nie wyrzuciłem* Marcina Wichy) czy szeroko rozumianą socjologię literatury, w której pisarska wypowiedź jest traktowana jako archiwum wiedzy kulturowej. Może to doprowadzić do sytuacji, w której – jak to ujęła Małgorzata Litwinowicz – "tekst literacki właściwie przestał nam być potrzebny, bo oto po prostu opowiadamy na przykład ekonomiczną historię mahoniu, bawełny, trzciny cukrowej czy ziemniaków"[34].

Prezentacją innej metody są *Parafernalia. O rzeczach i marzeniach* Aleksandra Nawareckiego, który – zainspirowany fenomenologią wyobraźni Gastona Bachelarda i krytyką tematyczną – analizuje skamandryckie przedmioty poetyckie: "Wittlinow[ą] łyżk[ę], Tuwimowski stół, telefoniczn[ą] słuchawk[ę] Pawlikowskiej, czarny płaszcz Lechonia, okulary, których szuka Iwaszkiewicz"[35]. Opowiadając się "po stronie rzeczy", wprowadza czytelnika *Parafernaliów* w nurt reistyczny w literaturze polskiej, przymierzając się do stworzenia kanonu "literatury rzeczy". Trzeba przy tym zaznaczyć, że materialność zderza się tutaj z fantazją, a obiekt (niebędący zatem rzeczą-samą-w-sobie) omawiany jest przez pryzmat nawiązywanej z nim przez człowieka więzi. Parafernalogia Nawareckiego to nie ontologia zwrócona ku przedmiotom Grahama Harnama; ujęcie przedmiotu "poza ludzkim poznaniem, przedstawianiem i ucieleśnianiem"[36] jest zresztą w literaturze niemożliwe. Polemizując z Michała Pawła Markowskiego *Życiem na miarę literatury*, Paweł Bohuszewicz zauważył, że zwrot ku rzeczom jest nie tyle zwrotem "ku rzeczom samym w sobie, ile ku rzeczom-w-relacji-z-człowiekiem lub/i ku rzeczom zantropomorfizowanym"[37]. A zatem "literatura obiektalna" nie jest "literaturą przedmiotu, lecz literaturą wyobrażenia"[38].

Nigdy nie odpowiemy na pytanie "jak to jest być nachtkastlikiem"[39], to oczywisty problem humanistyki nieantropocentrycznej. Ewa Domańska zauważa, że postzależnościowe dostrzeganie w rzeczy "innego" jest "raczej zachowawcze niż progresywne", bo prowadzi do jej personifikacji – dopiero upodmiotowiony

34. Małgorzata Litwinowicz, "Słowo i materialność. Do czego są nam potrzebne powieściowe przedmioty?", *Darbai ir Dienos* 72 (2019), 145.

35. Aleksander Nawarecki, *Prafernalia. O rzeczach i marzeniach* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014), 24.

36. Olsen, *W obronie rzeczy*, 10.

37. Paweł Bohuszewicz, "Historia, melancholia i… obiektalność", *Teksty Drugie* 6 (2011), 274.

38. Bohuszewicz, "Historia, melancholia i… obiektalność", 278.

39. To oczywiście aluzja do tekstu Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*.

przedmiot może stać się "pełnoprawnym uczestnikiem tworzenia rzeczywistości"[40]. Badaczka proponuje – zamiast uosabiać, szukajmy przedmiotów opornych wobec języka, niepodporządkowanych i niezdyscyplinowanych.

Takim przedmiotem jest nachtkastlik z dramatu *Bowie w Warszawie*. W dramacie legendarny spacer piosenkarza po stolicy PRL[41] ma charakter pretekstowy, choć może chodzić o zasygnalizowanie, że na gierkowską Warszawę "ery atomowej" spoglądamy okiem kosmity. W ramie gatunkowej inspirowanej powieścią milicyjną (w stolicy grasuje Dusidamek z Mokotowa) Masłowska snuje kolejną (po *Między nami dobrze jest*) opowieść genealogiczną, tym razem skupiając się na tym, co wyparte. PRL-owskie "koszula nocna we wzór zielnowarzywny", bukiety kiełbas wystające z lakierowanych torebek i paczka waty oraz technologiczna nowinka – kalkulator zza żelaznej kurtyny, sąsiadują w tym świecie z nachtkastlikiem, "zabytkowym, zrujnowanym stoliczkiem". Odkryty przez Matkę Reginy w zdemolowanym w trakcie wojny dworku i przez nią ocalony ("Na własnych plecach z Otwocka go niosłam"[42]), jest nośnikiem bezpowrotnie utraconej przeszłości, rodzajem polisy na przyszłość:

> Przebieram palcami struchlałymi poprzez blat... Wysuwam szufladkę – tam kłaczek, pinezka, krzyż, nóż do filetowania grejprutów, świdro do drylowania fig, cążki do karcenia cholewek... Jakby chwilę temu je kto tam wsunął... A może zaczarowany on? Zaklęty? Czy przeklęty?[43]

Z początku nachtkastlik wydaje się reprezentantem klasy przedmiotów wędrujących razem z ludźmi, rzeczy-przesiedleńców (w *Poniemieckich* pisała o nich Karolina Kuszyk), nośnikiem rodzinnej pamięci i rezerwuarem afektów. Jego nazwa jest jednak podejrzana, a status ontologiczny – niepewny. Jak notuje Jadwiga Waniakowa, słowo oznaczające "mał[ą] szafkę stojącą przy łóżku w sypialni"[44] używane było w południowej Polsce i na dawnych kresach południowo-wschodnich (ale nie w okolicach Warszawy!). Austriacką formę *Nachtkastl* zapożyczono

---

40. Ewa Domańska, "Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami", *Kultura Współczesna* 3 (2008), 14.

41. Legendarny spacer po Warszawie rekonstruuje Bartek Chaciński na łamach *Polityki* (Bartek Chaciński, "Jak David Bowie spacerował po Warszawie i co z tego wynikło", *Polityka* 10.01.2011, https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1511608,1,jak-david-bowie-spacerowal-po-warszawie-i-co-z-tego-wyniklo.read (22.03.2025).

42. Masłowska, *Bowie w Warszawie*, 152.

43. Masłowska, *Bowie w Warszawie*, 40.

44. Jadwiga Waniakowa, "O pewnym regionalizmie południowopolskim (nakastlik)", w: *Materiały XVII konferencji młodych językoznawców-dydaktyków*, red. Andrzej Otfinowski (Bydgoszcz: Wydawnictwo WSP, 1990), 179.

w czasie zaborów, używali jej repatrianci z Kresów. Słowo, które wyszło z użycia wraz z desygnatem, jest więc złośliwie (mam tu na myśli domniemaną intencję autorską) niepolskie, a obecność w szufladzie "kłaczka", "krzyża" i "świdra do drylowania fig" (!) dodatkowo wysadza ten funkcjonujący na prawach bohatera literackiego przedmiot z ram dyskursu historycznego.

Jak celnie zauważyła Olga Drenda, "Masłowska posłużyła się nim celowo – ten mebel w swojej zbędności i anachroniczności kumuluje wspomnienia dawnej świetności i marzenia o tym, że uda się ją odrestaurować"[45]. Ale pisarka nadaje nachtkastlikowi więcej znaczeń. Oczekiwania Matki wobec niego są wręcz baśniowe, jakby był magicznym rekwizytem z ludowej opowieści "Stoliczku, nakryj się" – ma wartość "pielęgnowanych tyle czasu marzeń i złudzeń"[46]. Niechcący dewastuje go dorobkiewicz-pieczarkarz, a przyniesiony przez niego w ramach ekspiacji nowoczesny stolik z płyty meblowej może być już tylko atrapą. To sprawia, że nachtkastlik radośnie uniezależnia się od historii i fantazmatu rodzinnej pamiątki, ożywając w finale dramatu. Kuśtyka "świńskim truchtem na swoich powyłamywanych nóżkach"[47].

Nachtkastlik Masłowskiej mógłby być przykładem opisywanej przez Jerzego Jarzębskiego literackiej "rzeczy ironicznej"[48] – pozbawionej wyrazistego sensu, oderwanej od praktycznych funkcji "skamieliny", przemawiającej (parafrazuję) językiem chaosu i głupoty, która staje się w literaturze znakiem "śmieszności swych czasów, jak i egzystencjalnych oraz poznawczych kłopotów, jakie mieli lub nadal mają ludzie"[49]. Ale animizacja – a nie personifikacja – nachtkastlika jest znacząca. To wskazany przez Domańską przedmiot niezdyscyplinowany, oporny wobec języka i niepodporządkowany. Anarchistyczny.

Punk i literatura trashowa

Skojarzenie Masłowskiej z punkiem wbrew pozorom nie jest nieuzasadnione. Pisarka nagrywała piosenki z łódzkim zespołem Cool Kids of Death, a lider tego zespołu, Kuba Wandachowicz, był kierownikiem muzycznym Mister D. Tytuł dramatu *Między nami dobrze jest* pisarka zapożyczyła z utworu punkowego

45. Olga Drenda, Edyta Zielińska-Dao Quy, "Kruche, ale niezniszczalne", *Znak*, lipiec-sierpień 2022, https://www.miesiecznik.znak.com.pl/drenda-kruche-ale-niezniszczalne/(21.03.2025).

46. Masłowska, *Bowie w Warszawie*, 124.

47. Masłowska, *Bowie w Warszawie*, 169.

48. Jerzy Jarzębski, "O przedmiotach ironicznych we współczesnej prozie polskiej", w: *Sztuka słowa – sztuka obrazu*, red. Joanna Zach, Agnieszka Ziołowicz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009), 377–383. Masłowska pojawia się w tym artykule jako autorka *Wojny polsko-ruskiej*, w której zostały "potraktowane parodystycznie znaki języka symbolicznego", 381.

49. Jarzębski, "O przedmiotach ironicznych", 383.

zespołu Siekiera. Anna Gębala cytuje zamieszczoną na okładce kasety wypowiedź autora tekstów, Tomasza Adamskiego: "Siekiera nie utożsamiała się z żadnymi lewicowymi ani prawicowymi ekstremizmami. Była po prostu zabójczym żartem, sadomasochistyczno-apokaliptycznym teatrem absurdu"[50]. Te słowa pasują też do pisarstwa Masłowskiej.

Kontrkulturowość, niehierarchiczność i subwersje powracają w definicjach "literatury śmieciowej", na przykład twórczości meksykańskiego pisarza Guillerma Fadanelliego (1960), twórcy nurtu *literatura basura*. Alice Whitmore wywodzi jej założenia z "kina śmieciowego" Johna Watersa i prac Roberta Rauschenberga, pisząc o brudnym realizmie "pokolenia cracku" (u Masłowskiej byłoby to pokolenie amfetaminy [*Wojna polsko-ruska*], a ostatnio – zgodnie z logiką starzenia się – leków przeciwlękowych i antydepresantów [*Magiczna rana*]). Jako o "śmieciowej" pisze się na przykład o twórczości wywodzącej się z punkowego środowiska pisarki Virginie Despentes (jej debiutancką powieść *Baise-moi* ["Pieprz mnie"] krytyka nazwała trashową *Thelmą i Luizą*). Reprezentuje ona literacki punk kobiecy, queerowy. *Teorię King Konga* rozpoczyna deklaracja: "jako dziewczyna jestem […] raczej King Kongiem niż Kate Moss"[51], "[piszę] w imieniu kobiet, które czują się jak towar niesprzedany czy uszkodzony, tych o ogolonych głowach, spoconych pachach, zepsutych zębach […]"[52]. Wątek ten podejmuje J. Szpilka, podkreślając, że "Riot grrrl narodziło się jako przestrzeń wspólnoty dziewczyn, które chciały przestać się czuć brzydkie, niezręczne, głupie, lecz nie za pomocą kulturowo przypisanych im sposobów pracy nad sobą, tylko dzięki odrzuceniu dyktatu 'normalności' […]"[53]. Istotą przechwycenia jest przekucie wstydu w afirmację, braku – w atut.

---

50. Anna Gębala, "Polityka pamięci a sprawa polska. *Między nami dobrze jest* Doroty Masłowskiej", *Śląskie Studia Polonistyczne* 1, nr 9 (2017), 329–351.

51. Virginie Despentes, *Teoria King Konga*, przeł. Anastazja Dwulit, Magdalena Kowalska (Warszawa: Feminoteka, 2015), 14. W *Magicznej ranie* odpowiednikiem King Konga Despentes jest mściwa Godzilla.

52. Despentes, *Teoria King Konga*, 15.

53. W eseju z elementami autoteorii *Gorset, wstyd i kocie uszka. O transkobiecości* (J. Szpilka, *Gorset, wstyd i kocie uszka. O transkobiecości* (Wołowiec: Czarne, 2024), 610–612). Zob. również, co autorka pisze o kobiecości punku w: J. Szpilka, "Śmieciowisko gniewu. Temporalność doświadczenia transpłciowego punku", *Konteksty* 1, nr 2 (2020), 216–222. "Punkowość" tekstów Masłowskiej jest jednak ostentacyjnie antypatriarchalna. To wątek, który wykracza poza ramy tego artykułu, ale warto zauważyć, że Masłowska debiutowała w męskocentrycznym środowisku *Lampy* oraz wydawnictwa Lampa i Iskra Boża Pawła Dunin-Wąsowicza (zbieracza i badacza zinów), a postaci kobiece w *Wojnie polsko-ruskiej* wydają się inspirowane *Tequilą* Krzysztofa Vargi, nb. autora prześmiewczej etykiety "literatura menstruacyjna". Zgadzam się z Anną Marchewką, która pisała, że "progresywność polskiej kontrkultury była umiarkowana, za to uderza jej patriarchalny i konserwatywny ostatecznie model. Trzeci obieg to kultura chłopaków walczących, by nie poddać się działaniu państwowej maszyny do mielenia mięsa, której najostrzejszymi trybami były obowiązkowa służba wojskowa i mieszczańska obyczajowość" (Anna Marchewka, "Nie ma życia

Manifestacją takiej postawy był jeden z felietonów, który w 2003 roku autorka *Wojny polsko-ruskiej* napisała dla *Przekroju* w cyklu "Dziennik z krainy pazłotka"(cynfolii imitującej złoto). Zatytułowany został "Piosenka o wysypisku". Oto fragment:

> Całe dzieciństwo bezskutecznych marzeń o biedzie, moich i Dżoen, mojej sąsiadki spod spodu. Opakowane w lśniące dresy z Peweksu albo Baltony, właścicielki najbardziej kolorowych kredek w całej zerówce. […] Całe dzieciństwo nieefektywnych marzeń o złamanej nodze, skręconej kostce, wadzie serca, fantastycznej maszynerii wózka inwalidzkiego lub chociaż skromnych wszach[54].

Bohaterki "Piosenki o wysypisku", "[d]wie rozmarzone albertynki na potajemne szepty śmieci na brzegu miasta czające się", fantazjują o buncie i wolności. Myślę, że to te same punkowe, Metalowe Dziewczynki, które w pomijanej na ogół w analizach *Wojny polsko-ruskiej* glosie do powieści w akcie rewolty podpalają świat, konstatując: "czujemy, jak śmietnik śmierdzi i nagle bierzemy do rąk zapalniczki, podpalamy ten śmietnik i patrzymy na płomienie, co jak wściekłe pomarańczowe kwiaty zaczynają zakwitać wzdłuż ściany, i głośno się śmiejąc, uciekamy"[55].

Anarchistyczny śmietnik jest scenerią powieści *Kochanie, zabiłam nasze koty* (2012). Kiedy Farah zstępuje we śnie do oceanu, dostrzega w nim stare pralki, fragmenty desek surfingowych, butelki po Jacku Danielsie i kadłuby zatopionych statków. W przepływającej obok stronie z magazynu *Yoga Life* czyta, że zagrożone wyginięciem, syreny zaczęły konstruować

> przedziwne, mające imitować ludzki świat koczowiska. Budują je między innymi z czarnych skrzynek rozbitych samolotów, puszek po coca-coli, starych butów, drutu kolczastego i kawałków pianek do windsurfingu. Zakładają porwane przez fale góry od kostiumów, próbują wtykać na koniec ogona zdeparowane klapki i zmiecione przez ocean okulary przeciwsłoneczne[56].

---

bez zina", *Znak* 6 (2018), https://www.miesiecznik.znak.com.pl/nie-ma-zycia-bez-zina/(4.09.2024). Zastanawiające, że obwieszczany przez Dunin-Wąsowicza upadek zinów wcale się nie dokonał – obecnie można nawet zaobserwować boom na ziny feministyczne i queerowe.

54. Dorota Masłowska, "Piosenka o wysypisku" [rubryka "Dziennik z krainy pazłotka"], *Przekrój* 20 (2003), 86.

55. Dorota Masłowska, *Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną* (Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2003), 205–206.

56. Dorota Masłowska, *Kochanie, zabiłam nasze koty* (Warszawa: Noir sur Blanc, 2012), 73.

Szczęśliwe w swojej podwodnej, pozbawionej mężczyzn utopii, syreny "o rzadkich zębach i zapryszczonych twarzach"[57] przywodzą na myśl uczestniczki Mermaid Parades na nowojorskiej Coney Island, wyspie wyrzutków[58] – to *freak show*, ale rozumiany nie jako gablota z eksponatami do oglądania, tylko bezpieczne miejsce dla performerów i performerek oraz ich artystycznej ekspresji. W powyższym cytacie sprawczość podkreślana jest również przez antykonsumpcyjną filozofię DIY (Do It Yourself – "zrób to sam"), którą cechują nieprofesjonalność i amatorszczyzna, traktowane jako wybór, a nie konieczność – w tym sensie chłopska samowystarczalność oraz PRL-owska wynalazczość, której pochwałą był kultowy program Adama Słodowego, wywrotowe nie są, bo podyktowane niedoborem i bylejakością. Syreny Masłowskiej odważnie poczynają sobie z Farah: "któraś wytrzasnęła skądś rolkę lasotaśmy […]. Do jej stóp sobie znanym sposobem dokleiły płytę elektrycznego grilla, tak że od biedy wyglądała jak ogon. Zostawiły jej tylko zszarzały stanik z H'n'Mu, a dla kpiny nałożyły na głowę koronę z mosiężnej kratki od piecyka"[59].

Scena koronowania śmieciowej królowej nasuwa na myśl opisywane przez Olgę Drendę anarchistyczne wyroby, klecone z "resztek porzuconych przez cywilizację przemysłową"[60]. Rzeźby z opon, dowodzące "widocznego nadmiaru ogumienia wokół nas"[61], kanapy z europalet, monstrualne dobudówki i romboidalne bramy-samoróbki są niezwykłe, wytrącają ze sfery komfortu, wzbudzając podejrzenie, że "jest z nim[i] wyraźnie coś nie tak"[62]. Jak pisze Roch Sulima, smarty ("nagłe, sprytne rzeczy") "wszczynają kulturowe rebelie"[63] – są partyzantami w konsumpcyjnym świecie. Masłowskiej strategia pisarskiego life-hacku powołuje światy zaludnione przez "pokraki, potwory, lepuły"[64]. Tu samemu można sobie zrobić raj – klecąc wehikuł czasu według wytycznych z książki *Podróże w czasie – spróbuj i ty* (*Więcej niż możesz zjeść*, 2015) lub stwarzając wyspę szczęśliwą z tego, co akurat jest pod ręką. Na przykład kuchennej wyspy i deski klozetowej, która w *Magicznej ranie* zamienia się w surfingową, jak w baśni dynia w karocę. Zakończę artykuł przybliżeniem tego tekstu, ponieważ wyznacza on nową drogę w twórczości pisarki. Masłowska złagodziła ironię i zdaje się sympatyzować z bohaterami.

---

57. Masłowska, *Kochanie, zabiłam nasze koty*, 149.

58. Pierwsza Mermaid Parade odbyła się w 1982 roku. Zob. Karolina Sulej, *Wszyscy jesteśmy dziwni. Opowieści z Coney Island* (Warszawa: Dowody, 2018).

59. Masłowska, *Kochanie, zabiłam nasze koty*, 150–151.

60. Olga Drenda, *Wyroby. Pomysłowość wokół nas* (Kraków: Karakter 2018), 6.

61. Drenda, *Wyroby*, 65.

62. Drenda, *Wyroby*, 7.

63. Roch Sulima, *Powidoki codzienności. Obyczajowość Polaków na progu XXI wieku* (Warszawa: Iskry, 2022), 141.

64. Sulima, *Powidoki codzienności*, 145.

Wyspa śmieciowych skarbów

Opublikowana w 2024 roku *Magiczna rana* to powieść w opowiadaniach, której bohaterami są ludzie – samotne wyspy. Jedna z możliwych interpretacji sytuuje ją w opozycji do popularnych opowieści awansowych – jednoczące bohaterów pragnienie wyjazdu "do lepszego świata, po lepsze życie i lepszą siebie, najlepszą siebie"[65] kończy się katastrofą. Najlepiej pokazuje to przykład Zoldany, artystki z Europy Wschodniej, którą w Szwajcarii dopada syndrom oszustki – topi się, bo uświadamia sobie, że nie umie pływać.

Kochankowie spotykający się w najtańszym hotelu o znaczącej nazwie Encore, sfrustrowany reżyser reklam i wschodząca gwiazda seriali, neuroróżnorodny chłopiec i jego rodzina – wszyscy oni toną, ale Masłowska podsuwa im koło ratunkowe – osobliwą utopię. Ostatecznie bohaterowie trafiają na śmieciową wyspę, na której "[w]szędzie są palmy, ale połamane, wyglądające jak kopnięte z całej siły w brzuch"[66]. Sceneria przypomina podwodne królestwo syren z *Kochanie, zabiłam nasze koty*: "Na plaży niesie się szczypiący dym, który jednak nie wiadomo skąd pochodzi. Na hałdach piachu leżą różne puszki, anteny satelitarne, majtki i śmieci"[67].

Magiczna rana jest rozwinięciem konceptu, który autorka wprowadziła w *Dwojgu biednych Rumunach* – Dżinie i Parsze marzył się rudowęglowiec Ibupron, który przeniesie ich do lepszej rzeczywistości. W *Magicznej ranie* w centrum Warszawy materializuje się statek. Bohaterka powieści, której terapeutka doradziła "gdzieś wyjechać", skwapliwie korzysta z okazji:

> Oficerowie w mundurach salutują, a mały usłużny majtek bierze ode mnie bagaż […]. Nie mogę powiedzieć, atmosfera na tych liniach jest przyjemna, luźna i gdy, poproszona o bilet, podaję swoją receptę, bo tylko ją mam, a jest tam przecież mój pesel[68].

"Rzeczywistość – tonie – rzeczywistość" – tatuaż z takim kalamburem ma jeden z bohaterów *Magicznej rany*. Miejscem surrealistycznym jest też podupadły hotelik, w którym kryjówkę znajdują kochankowie. Nie przeszkadza im odpadający fornir, szminka na szklance, rozsypane na podłodze okruchy i włosy w łazience. Encore, "[z]mysłowy konkret, śmierdzące wykładziny i popalone petami firanki, czarna dziura, która się ostała wśród tego wszechogarniającego wzrostu"[69], jest

65. Masłowska, *Magiczna rana*, 133.
66. Masłowska, *Magiczna rana*, 15.
67. Masłowska, *Magiczna rana*, 153.
68. Masłowska, *Magiczna rana*, 94.
69. Aleksander Hudzik, "Burdel pod maską. Rozmowa z Dorotą Masłowską", *Mint* 74 (2024), https://mintmagazine.pl/artykuly/wywiad-z-dorota-maslowska-magiczna-rana (22.04.2025).

jak wyspa w mieście, które powoli staje się nie-miejscem. To także portal, który umożliwia znikanie "z radarów rzeczywistości"[70]. Nieprzypadkowo to właśnie w hotelu Encore pracują windziarz z rączką sklepowego manekina zamiast dłoni ("samorobną protezką"[71], która jest wariacją na temat przedmiotów surrealistycznych) oraz recepcjonistka z tytułową magiczną raną. Pokazując "rozległy palimpsest głębokich, chaotycznych nacięć", objaśnia: "Nigdy się nie zarasta ani nie goi. Zaklęte w niej cierpienie ciągle się odnawia, pobudzając i przynosząc nieskończone korzyści"[72].

To nie stygmat czy piętno, lecz metafora traumy. Joanna Tokarska-Bakir pisze o kulturze posttraumatycznej, że "skupia się [ona] wokół centralnego urazu, zadawnionego i wypartego, który niespodziewanie powraca i poddaje rewizji całą bieżącą rzeczywistość. Formacja ta nie chce wyleczenia, raczej spełnia się w obsesyjnym wpatrywaniu się w niegojącą się ranę"[73]. Ale u Masłowskiej ta rana nie jest ani narodowa, ani społeczna – to rana osobista – upokorzenie, ośmieszenie. Poszerzanie granic realizmu może być motywowane marihuaną, alkoholem czy antydepresantami, status ontologiczny śmieciowej wyspy szczęśliwej nie jest jasny, ale można jej ustanowienie odczytać jako sympatyczny autorski performatyw – anarchistyczny gest wyzwalający bohaterów z nieznośnej rzeczywistości. Wyobrażam sobie, że na tej śmieciowej wyspie szaleńców z Godzilli zjeżdżają Dżina i Parcha, a na brudnym piachu, pod połamaną palmą, leżą Magda i Silny.

Masłowska celebruje proklamowaną przez Jacka Halberstama "przedziwną sztukę porażki". Afirmując "dzikie" – nieład, chaos, utratę – sabotując idealizujące mity i kapitalistyczny pęd do sukcesu, jako "zwariowany umysł" spogląda na polskie i europejskie fantazmaty punkowym, antyspołecznym okiem (bo przecież "społeczeństwo jest niemiłe"[74]). Halberstam w swojej prowokacyjnej "niskiej teorii" wykłada, że uprawianie porażki bywa zjawiskiem pozytywnym:

> być może każe nam odkryć w sobie wewnętrznego patałacha, wypaść poniżej oczekiwań, przegrać o włos, rozmienić się na drobne, zejść na manowce, pojechać po bandzie, zabłądzić, zapomnieć, wymknąć się panowaniu, i, za Walterem Benjaminem, stwierdzić, że "[w]czuwanie się w zwycięzców wychodzi […] na korzyść właśnie panującym"[75].

70. Masłowska, *Magiczna rana*, 21.
71. Masłowska, *Magiczna rana*, 20.
72. Masłowska, *Magiczna rana*, 30.
73. Joanna Tokarska-Bakir, "Historia jako fetysz", w: Joanna Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia* (Sejny: Pogranicze, 2004).
74. Tytuł płyty Mister D. z 2014 roku.
75. Jack Halberstam, *Przedziwna sztuka porażki*, przeł. Mikołaj Denderski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018), 176.

Proponowana w tym artykule krytyka garbologiczna pozwala na wyeksponowanie kluczowej dla twórczości Doroty Masłowskiej relacji rzeczy i marzeń. W powiązaniu z krytyką fantazmatyczną, opowiadającą o egzystencji ludzi i duchów, tworzy szerszy kontekst analityczny, zwracając uwagę nie tylko na metaforykę czy literacką scenerię, lecz także na praktykę twórczą. W krytyce garbologicznej szukałam takich rozwiązań, które pozwoliłyby nie tylko na katalogowanie trashowych motywów z socjologizująco-antropologicznym komentarzem, a wskazałyby – trochę jak w krytyce tematycznej – nadrzędną zasadę pisarską. Na koniec uwaga o metodzie: brikolerską praktykę badawczą, którą Ewa Domańska w *Mikrohistoriach* nazwała "kłusownictwem", bezpieczniej i etyczniej dziś określać jako "zbieractwo".

Bibliografia

Bohuszewicz, Paweł. "Historia, melancholia i… obiektalność". *Teksty Drugie* 6 (2011), 262–280.

Bukowiecka, Marta. *Literackość form nieliterackich. Białoszewski, Buczkowski, Masłowska, Redliński, Różewicz*. Warszawa: IBL, 2022.

Chaciński, Bartek. "Jak David Bowie spacerował po Warszawie i co z tego wynikło". *Polityka*, 10.01.2011. https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1511608,1,jak-david-bowie-spacerowal-po-warszawie-i-co-z-tego-wyniklo.read (22.03.2025).

Czapliński, Przemysław. "Tekst drugi". *Teksty Drugie* 1, nr 2 (2010), 34–40.

Czapliński, Przemysław. *Rozbieżne emancypacje. Przewodnik po prozie 1976–2020*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2024.

Despentes, Virginie. *Teoria King Konga*, przeł. Anastazja Dwulit, Magdalena Kowalska. Warszawa: Feminoteka, 2015.

Domańska, Ewa. "Humanistyka nieantropocentryczna a studia nad rzeczami". *Kultura Współczesna* 3 (2008), 9–21.

Drenda, Olga. *Wyroby. Pomysłowość wokół nas*. Kraków: Karakter, 2018.

Drenda, Olga, Edyta Zielińska-DaoQuy. "Kruche, ale niezniszczalne". *Znak*, lipiec-sierpień 2022. https://www.miesiecznik.znak.com.pl/drenda-kruche-ale-niezniszczalne/ (21.03.2025).

Dreifus, Claudia. "Bob Dylan in the Alley: The Alan J. Weberman Story". *The Rolling Stone*, 4.03.1971. https://www.rollingstone.com/music/music-news/bob-dylan-in-the-alley-the-alan-j-weberman-story-189254/ (7.09.2024).

Fiut, Aleksander. "We władzy pozoru?". *Teksty Drugie* 1 (2014), 241–248.

Gębala, Anna. "Polityka pamięci a sprawa polska. *Między nami dobrze jest* Doroty Masłowskiej". *Śląskie Studia Polonistyczne* 1, nr 9 (2017), 329–351.

Gille, Zsuzsa, Josh Lepawsky. "Introduction: Waste Studies as a Field". W: *The Routledge Handbook of Waste Studies*, 3–19. Abingdon–New York: Routledge, 2022.

Gosk, Hanna. “Literackie ‘raporty’ z potransformacyjnej codzienności III RP”. *Teksty Drugie* 3 (2023), 78–93.

Grochowski, Grzegorz. “Krytyczny przegląd literatury na temat recyklingu”. *Tekstualia* 3 (2023), 11–16.

Halberstam, Jack. *Przedziwna sztuka porażki*, przeł. Mikołaj Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.

Hudzik, Aleksander. “Burdel pod maską. Rozmowa z Dorotą Masłowską”. *Mint* 74 (2024). https://mintmagazine.pl/artykuly/wywiad-z-dorota-maslowska-magiczna-rana (22.04.2025).

Janion, Maria. *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022.

Janion, Maria. *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*. Warszawa: Wydawnictwo PEN, 1991.

Jarzębski, Jerzy. “O przedmiotach ironicznych we współczesnej prozie polskiej”. W: *Sztuka słowa – sztuka obrazu*, red. Joanna Zach, Agnieszka Ziołowicz, 377–383. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.

Kopciński, Jacek. “Gdy żadna ulica nie ma sensu. Wojna w twórczości młodych reżyserów i dramaturgów”. *Teksty Drugie* 4 (2010), 235–246.

Litwinowicz, Małgorzata. “Słowo i materialność. Do czego są nam potrzebne powieściowe przedmioty”. *Darbai ir Dienos* 72 (2019), 139–147.

Łupak, Sebastian. “Przeżyłam życie w 15 minut – mówi Dorota Masłowska”. *Gazeta Wyborcza Trójmiasto*, 18.10.2002, 24. https://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/7,35635,1083667.html (22.03.2025).

Marchewka, Anna. “Nie ma życia bez zina”. *Znak*, czerwiec 2018. https://www.miesiecznik.znak.com.pl/nie-ma-zycia-bez-zina/ (4.09.2024).

Masłowska, Dorota. *Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną*. Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2003.

Masłowska, Dorota. *Paw królowej*. Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2005.

Masłowska, Dorota. *Dwoje biednych Rumunów mówiących po polsku*. Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2006.

Masłowska, Dorota. *Między nami dobrze jest*. Warszawa: Lampa i Iskra Boża, 2008.

Masłowska, Dorota. *Kochanie, zabiłam nasze koty*. Warszawa: Noir sur Blanc, 2012.

Masłowska, Dorota, Agnieszka Drotkiewicz. *Dusza światowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013.

Masłowska, Dorota. *Więcej niż możesz zjeść. Felietony parakulinarne*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.

Masłowska, Dorota. *Jak zostałam wiedźmą*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2014.

Masłowska, Dorota. “Disco polo”. W: *Jak przejąć kontrolę nad światem, nie wychodząc z domu*, 54–62. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017.

Masłowska, Dorota. *Bowie w Warszawie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022.

Masłowska, Dorota. *Inni ludzie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022.

Masłowska, Dorota. *Mam tak samo jak ty*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2023.

Masłowska, Dorota. *Magiczna rana*. Kraków: Karakter, 2024.

Nawarecki, Aleksander. *Prafernalia. O rzeczach i marzeniach*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.

Nyong'o, Tavia. "Punk'd Theory", przeł. Anna Nacher, Magdalena Zdrodowska. *Przegląd Kulturoznawczy* 13 (2013), 218–232.

Olster, Stacey Michele. *The Trash Phenomenon: Contemporary Literature, Popular Culture, and the Making of American Century*. Athens, GA: University of Georgia Press, 2003.

Pessel, Włodzimierz Karol. *Śmieciarze. Antyrecyklingowe studium z antropologii codzienności*. Łomża: Stopka, 2008.

Rathje, William, Cullen Murphy. *Rubbish! The Archeology of Garbage*. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2001.

Rathje, William. *Archeologia zintegrowana. Paradygmat śmietnikowy*, przeł. Paweł Stachura. *Czas Kultury* 4 (2004), 4–21.

Stallabrass, Julian. "Trash". W: *The Object Reader*, red. Fiona Candlin, Rainford Guins, 406–424. London, New York: Routledge, 2009.

Sulej, Karolina. *Wszyscy jesteśmy dziwni. Opowieści z Coney Island*. Warszawa: Dowody, 2018.

Sulima, Roch. *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2000.

Sulima, Roch. *Powidoki codzienności. Obyczajowość Polaków na progu XXI wieku*. Warszawa: Iskry, 2022.

Szpilka, J. *Gorset, wstyd i kocie uszka. O transkobiecości*. Wołowiec: Czarne, 2024.

Szpilka, J. "Śmieciowisko gniewu. Temporalność doświadczenia transpłciowego punku". *Konteksty* 1, nr 2 (2020), 216–222.

Tokarska-Bakir, Joanna. "Historia jako fetysz". W: *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, 95–115. Sejny: Pogranicze, 2004.

Waniakowa, Jadwiga. "O pewnym regionalizmie południowopolskim (nakastlik)". W: *Materiały XVII konferencji młodych językoznawców-dydaktyków*, red. Andrzej Otfinowski, 179–180. Bydgoszcz: Wydawnictwo WSP, 1990.

Whitmore, Alice. "Subterranean Mexican Blues: Guillermo Fadanelli and the Genesis of Trash Literature". *Journal of Iberian and Latin American Research* 23, nr 2 (2017), 104–121.

Williams, David. "Pod powierzchnią świata, poza historią – ku kontrhistorii odpadów i ziemi jałowej", przeł. Piotr Dobrowolski. *Przestrzenie Teorii* 15 (2011), 259–281.

Natalia Zając
Szkoła Doktorska
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach
https://orcid.org/0000-0002-7849-283X

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17905

Praca z rozpadem: śmieciowe asamblaże i transkorpor(e)alność świata w *nareszcie możemy się zjadać* Moniki Lubińskiej

Working with Collapse: Trash Assemblages and Transcorpor(e)ality in Monika Lubińska's *nareszcie możemy się zjadać*

Abstract: In this article, I will analyse Monika Lubińska's volume *nareszcie możemy się zjadać* (*we can finally eat each other*) in the context of Jack Halberstam's idea of "working with collapse." I will aim to trace how Lubińska's poetry responds to the ecological crisis and capitalist overproduction: I will focus on how this poetry conceptualises human relations with the non-human world, especially the rubbishy and the polluted. Attention will also be given to how the poet creates trash assemblages, both thematically and formally. Additionally, the analysis examines how Lubińska depicts the transcorpor(e)ality of the world and subverts dichotomies such as interior-exterior, subject-world, and purity-pollution.

Keywords: poetry, ecological disaster, collapse, viscosity, transcorpor(e)ality

Wstęp: rozpad zamiast utopii?

Tom *nareszcie możemy się zjadać* jest debiutem katowickiej poetki Moniki Lubińskiej. Poezja ta, choć doceniona przez krytyków, czego dowodem jest chociażby nominacja do Nagrody Literackiej Gdynia w 2020 roku, nie doczekała się zbyt wielu omówień literaturoznawczych[1]. Tematami organizującymi twórczość Lubińskiej są cielesność, relacje ze środowiskiem, katastrofa klimatyczna, nadprodukcja, a także sprawczość nie-ludzkich bytów (zwierząt, roślin, przedmiotów, śmieci, robotów). Tom *nareszcie możemy się zjadać* stanowi ponadto doskonały

1. Zob. Anouk Herman, "Krytyka ekofeministyczna a katastrofa klimatyczna. Narracje o kryzysie w *nareszcie możemy się zjadać* Moniki Lubińskiej", *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 64, nr 1 (2021), 89–99 oraz Alina Świeściak, "Co robić? Poezja najnowsza wobec teorii wspólnych światów", *Teksty Drugie* 5 (2020), 156–172.

przykład poezji "świadomego antropocenu", którą Lynn Keller definiuje jako twórczość poetycką powstałą w wyniku rozpoznania planetarnego zasięgu oddziaływania *antropo* i jego geologicznej sprawczości[2]. W zaproponowanym przez Patryka Szaja trójkącie antropocenicznym[3], który ma być swoistą mapą do nawigacji po współczesnej polskiej poezji posługującej się różnymi odmianami "języka antropocenu", miejsce Lubińskiej lokować należałoby natomiast gdzieś pośrodku wierzchołków antropocenu, kapitałocenu i chthulucenu. Poetka zdaje sobie sprawę zarówno z antropogenicznego charakteru katastrofy ekologicznej, jak i z przemożnego wpływu kapitalizmu na napędzanie licznych kryzysów, w tym zmian klimatycznych. W swojej poezji bardziej niż na figurze *ánthrōpos* skupia się jednak na problemie kapitalistycznej nadprodukcji, a także na przedstawieniu potencjalnych międzygatunkowych i ponadgatunkowych sojuszy wyłaniających się ze świata ogarniętego destrukcją. Poezji tej nie jest jednak daleko do wierzchołka antropocenu, przede wszystkim z uwagi na obecną w tomie *nareszcie możemy się zjadać* ciemnoekologiczną świadomość hiperobiektalności zjawisk[4].

Lubińska jako poetka młodego pokolenia, ale także osoba badawczo zajmująca się tematyką śmieci w poezji oraz estetyką petrokultury[5], przepracowuje w swojej twórczości poetyckiej ekologiczną niepewność z widocznie usytuowanej perspektywy: osoby doskonale zdającej sobie sprawę z zagrożeń klimatycznych, a co więcej, obeznanej w teoretycznych aspektach związanych z antropocenem[6]. Alina Świeściak w przekrojowym tekście "Co robić? Poezja najnowsza wobec teorii wspólnych światów" zestawia poezję Lubińskiej z twórczością Kacpra Bartczaka, Szczepana Kopyta, Konrada Góry, Kamili Janiak, Tomasza Bąka, Adama Kaczanowskiego czy Anny Adamowicz, przy czym wskazuje, że najbliżej jej do poezji Bartczaka i Adamowicz[7]. Umieszcza ona Lubińską w części swojego artykułu

2. Lynn Keller, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene* (Charlottesville–London: University of Virginia Press, 2017), 1.

3. Patryk Szaj, "Cóż po poet(k)ach w czasach antropocenu? Zarys propozycji trójkąta antropocenicznego", *Postscriptum Polonistyczne* 32, nr 2 (2024), 1–23.

4. Szaj materialno-dyskursywne praktyki antropocenu wiąże właśnie m.in. z ciemną ekologią.

5. Zob. Monika Lubińska, "Ludzie-odpady i śmietnik kapitalizmu w książkach *Siła niższa (full hasiok)* i *Nie* Konrada Góry", *Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ* 42, nr 4 (2019), 99–116; Monika Lubińska, "Śmieciowe jedzenie? Problematyka odpadów w *Pokarmie suwerena* Kacpra Bartczaka", *Śląskie Studia Polonistyczne* 13, nr 1 (2019), 261–273; Monika Lubińska, "Estetyka petrokultury. Jak i dlaczego (nie) opowiadamy o ropie naftowej", *Teksty Drugie* 4 (2022), 132–145.

6. Pod względem tematycznym (relacja człowieka ze zmieniającym się środowiskiem) poezję Lubińskiej zestawić można z poetycką twórczością Urszuli Zajączkowskiej, Małgorzaty Lebdy czy Julii Fiedorczuk. Twórczość wszystkich tych poetek wiąże się ściśle z problematyką antropocenu i zmian klimatycznych, wszystkie dużą uwagę poświęcają nie-ludzkim bytom oraz ich sprawczości. Ponadto działalność poetycka przywołanych autorek, podobnie jak w przypadku Lubińskiej, ma wiele punktów wspólnych z ich aktywnością badawczą i teoretyczną.

7. Świeściak, "Co robić?", 156–172.

zatytułowanej "Jeszcze raz utopia: ekopoetyckie pluriwersum", która stanowić ma pewnego rodzaju kontrę do wcześniejszej części "Bez utopii: kapitalizm i destrukcja". Badaczka słusznie zwraca uwagę na sympojetyczny charakter interesującego mnie tomu oraz ważne dla tej poezji cielesne splątania i sojusze, także te więcej-niż-ludzkie. W mojej lekturze chciałabym jednak zerwać z odczytaniem *nareszcie możemy się zjadać* jako projektu zmierzającego w stronę wyobrażonej utopii – argumentować będę za tym, że omawiany tom jest nie tyle przykładem myślenia utopijnego, co poetyckiej strategii pracy z rozpadem.

* * *

W artykule tym podejmę się zatem lektury tomu *nareszcie możemy się zjadać* w kontekście zaproponowanej przez Jacka Halberstama idei kreatywnej destrukcji i pracy z rozpadem. Moim celem będzie prześledzenie tego, w jaki sposób poezja Lubińskiej ustawia się względem ekologicznego kryzysu: skupię się na tym, jak w tomie skonceptualizowane zostały relacje ze światem pozaludzkim, zwłaszcza zaś z tym, co śmieciowe i zanieczyszczone. Teoretyczną soczewką dla analizy i interpretacji tej twórczości będzie dla mnie – oprócz przywołanych już teorii Halberstama – ciemna ekologia[8] Timothy'ego Mortona, zwłaszcza zaś jego pojęcie lepkości, a także zaproponowany przez Stacy Alaimo koncept transkorpor(e)alności. Lubińska w swojej poezji spekuluje na temat tego, jak wyglądać może współbycie i współpraca z nie-ludzkimi podmiotami w warunkach już obecnej katastrofy oraz kapitalistycznej nadprodukcji – przyjrzę się więc temu, w jaki sposób poetka tworzy śmieciowe asamblaże, zarówno w warstwie formalnej, jak i tematycznej omawianego tomu. Ponadto prześledzę widoczne w *nareszcie możemy się zjadać* napięcia związane z intra-akcjami różnorodnych bytów. Sprawdzę również, w jaki sposób poezja ta odnosi się do dychotomii takich jak wnętrze-zewnętrze, podmiot-świat czy sterylne-niesterylne.

Kreatywna destrukcja i praca z rozpadem

Czy w rozkładzie można znaleźć subwersywny potencjał? Czy destrukcja może być postrzegana jako akt kreatywny? Halberstam czyni te pytania rdzeniem swoich teoretycznych rozważań, co prowadzi go do sformułowania założeń estetyki

8. Mimo wydanego ostatnio przekładu książki Mortona, w którym tłumaczka decyduje się na przetłumaczenie *dark ecology* jako "mroczna ekologia", w moim tekście posługiwać się będę bardziej rozpowszechnionym w literaturze przedmiotu z obszaru humanistyki środowiskowej tłumaczeniem "ciemna ekologia". Por. Timothy Morton, *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, przeł. Anna Barcz (Warszawa: Oficyna Związek Otwarty, 2023).

rozpadu, którą definiuje przede wszystkim jako strategię artystyczną i polityczną[9]. Strategia ta jest o tyle interesująca, że pozostaje poza logiką zarówno myślenia dystopijnego, jak i utopijnego – daleko jej do nihilistycznych i apokaliptycznych wizji końca, jej celem nie jest jednak naprawa świata czy tworzenie wizji lepszej, idealistycznej przyszłości. Halberstam proponuje, aby w odpowiedzi na sytuacje kryzysu zacząć pracować z rozpadem, nie zaś przeciwko niemu, a destrukcję uczynić motorem napędowym dla twórczych działań[10]. Badacz rozumie ów rozpad w następujący sposób:

> Rozpad może odnosić się do systemu zmagającego się z licznymi porażkami, załamaniami psychicznymi, fizycznym wyczerpaniem, zawalaniem się struktur i ogólnym upadkiem. W szczególności oznacza on, że wiele rzeczy załamuje się i upada wspólnie, a upadek ten jest spowodowany utratą wsparcia. Estetyka rozpadu mogłaby więc określać szereg gestów skierowanych ku upadkowi, odchodzących od tworzenia, budowania, doskonalenia, a skupiających się na pięknie stopniowego i nieuniknionego rozkładu[11].

Mimo że Halberstam odrzuca model myślenia utopijnego, budowana przez niego teoria nie jest jednak skazana na popadnięcie w marazm antropocenu czy utknięcie w realizmie kapitalistycznym[12], a wręcz przeciwnie, wiąże się z odzyskaniem poczucia sprawczości, ale także z dostrzeżeniem, że sprawczość nie jest zarezerwowana jedynie dla człowieka, co prowadzi z kolei do innego myślenia o polityce i etyce. Wyobraźnia apokaliptyczna, która wizje końca świata wiąże z chaosem i bezładem, zostaje zakwestionowana. Przyczyn katastrof powinniśmy według Halberstama szukać bowiem w obsesji sterylności i czystości, prowadzącej do alienacji człowieka oraz zerwania więzów z pozaludzkim światem.

Monika Lubińska w *nareszcie możemy się zjadać* podejmuje się pracy z rozpadem, którą postulował Halberstam. Poezja ta jest bowiem odpowiedzią, a zarazem wytworem warunków, w jakich powstała: późnokapitalistycznej rzeczywistości, charakteryzującej się nadprodukcją, generowaniem zanieczyszczeń oraz licznych kryzysów, w tym kryzysu klimatycznego. Wskazują na to już tytuły poszczególnych wierszy zamieszczonych w omawianym tomie: "ostatnia lista światowego dziedzictwa unesco", "proszę jak najszybciej nas pochować" czy "ostatni post

9. Jonathan C. P. Brich, "The Theological House That Jack (Un)Built: Halberstam on Aesthetics of Collapse and Mushrooms among the Ruins", *Theology in Scotland* 29, nr 2 (2022), 65–71.

10. University of Nebraska-Lincoln, "An Aesthetics of Collapse – A Lecture by Jack Halberstam", *YouTube* 25.10.2021, https://www.youtube.com/watch?v=Wf6Xw6bHAfs&t=2s. (15.08.2024).

11. Jack Halberstam, "Collapse, Demolition and Queer Landscape", *Scottish Literary Review* 16, nr 1 (2024), 48–49.

12. Por. Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. Andrzej Karalus (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Wiedza, 2020).

o istnieniu". W jednym z nich czytamy o wymieraniu gatunków zwierząt, które jest jednym z głównych problemów epoki antropocenu:

> w końcu ostatni nosorożec złoży broń
> wieloryb biskajski zdejmie czapkę
> i stanie się ze światem coś takiego
> jak z twoim brzuszkiem
> w którym bym zrobiła ostatnią listę
> światowego dziedzictwa unesco
>
> ["ostatnia lista światowego dziedzictwa unesco", 7][13]

Lubińska nie popada w swojej poezji w żałobne czy nihilistyczne tony, a jednocześnie nie neguje ekologicznych zagrożeń. Szóste wielkie wymieranie gatunków, mające antropogeniczną przyczynę, stanowi niebagatelny problem współczesności i zajmuje ważne miejsce w debatach na temat zmian klimatu[14]. Autorka *nareszcie możemy się zjadać* nie skupia się jednak tylko na destrukcyjnym aspekcie antropocenu, lecz przede wszystkim zwraca uwagę na możliwość zaistnienia nowych, nieoczywistych sojuszy między różnorodnymi bytami. Andrzej Marzec, pisząc o współczesnych relacjach człowieka ze środowiskiem i innymi gatunkami, zauważa że:

> [j]esteśmy katastrofą, która przydarzyła się naszej planecie, ale jak każdy z kataklizmów niesiemy ze sobą również zupełnie nowe życie, gdyż ewolucja nie jest czymś, co moglibyśmy zatrzymać. Ciemna ekologia w perspektywie szóstego wielkiego genesis składa się z melancholii związanej ze stratą wymierających gatunków, zdziwienia niesamowitością nowych przybyszów, hybrydycznych gatunków, które mogą wydawać się nam potworne, oraz wreszcie akceptacją wspólnej egzystencji. Życie się nie kończy, lecz jedynie zmienia, a każde powstanie nowych żywych organizmów ma w sobie jednocześnie coś potwornego, przerażającego i fascynującego. Kim będą spadkobiercy życia na Ziemi? [15]

---

13. Wszystkie cytowane w artykule wiersze pochodzą z następującego tomu: Monika Lubińska, *nareszcie możemy się zjadać* (Łódź: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich i Dom Literatury w Łodzi, 2019). W niniejszym tekście utwory Lubińskiej oznaczać będę w ten sposób: tytuł wiersza, strona (lub sam numer strony, gdy tytuł wiersza pojawił się wcześniej w tekście głównym).

14. Zob. Elizabeth Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. Tatiana Grzegorzewska, Piotr Grzegorzewski (Warszawa: Wydawnictwo Filtry, 2022).

15. Andrzej Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021), 95.

Badacz wskazuje zatem na napięcie między lękiem a fascynacją, wynikające z doświadczenia niesamowitości życia w antropocenie[16]. W tym ciemnoekologicznym ujęciu kataklizmy mogą stać się zalążkiem nowego życia, a ekocyd przeplata się z nieustannym pojawianiem się wielu dotąd nieznanych bytów. Podobnie dzieje się w poezji Lubińskiej. W *nareszcie możemy się zjadać* obok wymierających wielorybów i ostatnich nosorożców mowa także o nowych formach życia, owych niesamowitych przybyszach – jak w wierszu o incipicie "rozbieram się zawsze przy ogrodzeniach", w którym pada wyznanie: "rodziłam roboty które nic nie jadły/ a produkowały elektryczność" (10). Spadkobiercami życia na zdewastowanej planecie, o których pyta Marzec, są więc u Lubińskiej robotyczne i roślinne hybrydy, dziwaczne (*weird*) byty, przede wszystkim zaś wszechobecne śmieci i odpadki. Ponadto życie na Ziemi jest w omawianej poezji ukazane jako podlegające ciągłej ewolucji. W wierszu "jak dobrze że mamy wegańskie ciała" czytamy: "rozwój jest prosty płeć obojętna/ szkielet zewnętrzny/ może znikać wrosnąć w tkanki/ jak żaby wrastają w asfalt" (60). Życie cechuje się tu zatem elastycznością, podlega dynamicznym procesom zmiany i logice metamorfozy (co łączy się z obecną w tomie poetyką surrealizmu). Świat ukazany w tej poezji, choć naznaczony katastrofą ekologiczną, jest zatem pełen życia i jego witalistycznej afirmacji. Daleko mu natomiast do nihilistycznych obrazów postapokalipsy:

> w międzyczasie działy się rzeczy
>
> na festiwalu latających ryb grał zespół
> neurologiczny wysokich ciśnień
> wiechlinowaci zniechęcili wszystkie zwierzęta
> do wszystkiego urodziłam robota
> bandażowałam nogi straciłam żebra i palce
> cynkowe skończyłam szkołę
> z nagrodą za ciałokształt
>
> [bez tytułu, 62]

Jak w soczewce widać tu obecne w poetyce autorki *nareszcie możemy się zjadać* bergsonowskie *élan vital*. Poezja ta dokonuje ruchu w stronę przeciwną stagnacji. Wpisane jest w nią myślenie o ciągłej zmianie i ewolucji. W świecie ogarniętym destrukcją odbywa się zatem "festiwal latających ryb", groza ("bandażowałam nogi

16. O niesamowitości w kontekście antropocenu oraz kapitalizmu pisał zarówno Timothy Morton, jak i Mark Fisher. Por. Timothy Morton, *The Ecological Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 2010); Mark Fisher, *Dziwaczne i osobliwe*, przeł. Andrzej Karalus, Tymon Adamczewski (Gdańsk: słowo/ obraz terytoria, 2023).

straciłam żebra i palce") przeplata się tu z pochwałą życia, jego bujności i dynamiczności (obfitość i nadmiar przedmiotów oraz dziwacznych nie-ludzkich bytów).

Dla Lubińskiej podstawową kwestią jest pytanie o to, w jaki sposób możemy żyć w świecie ogarniętym destrukcją. Jak wskazuje Halberstam, pytanie to musi poprzedzać każdy utopijny projekt polityczny i etyczny: współcześnie, biorąc pod uwagę głęboki kryzys klimatyczny, nasza uwaga powinna skupić się w pierwszej kolejności na pracy z rozpadem, która polegać ma na dostrzeżeniu przestrzeni umożliwiających współpracę z innymi formami życia w warunkach katastrofy[17]. Dlatego właśnie często pojawiająca się w dyskursie ekokrytycznym nadzieja jest dla Halberstama pojęciem nieprzydatnym – odrzucenie nadziei nie wiązałoby się tu jednak z popadnięciem w marazm, hedonizm końca świata czy z kwestionowaniem wagi ekologicznych zagrożeń. Akt porzucenia rozważań na temat nadziei wynika bowiem z rozpoznania, że wiąże się ona raczej z utopijnymi projektami, którym często niebezpiecznie blisko do fantazji na temat ekologicznej czystości czy pragnienia powrotu do (nieistniejącego) Edenu. Halberstamowi chodzi natomiast o zmierzenie się z materialnymi, namacalnymi konsekwencjami życia w rozpadającym się świecie (a nie o romantyczną estetykę wzniosłości, z której wynikało zainteresowanie ruinami). W tym kontekście poezja Lubińskiej rozpatrywana może być jako doskonały przykład pracy z rozpadem. Poetka pozostaje bowiem blisko zdewastowanej, zmagającej się z licznymi kryzysami rzeczywistości, jednocześnie dostrzegając to, co znajduje się w szczelinach tego rozpadającego się świata – a jest to przede wszystkim mnogość kreatywnych sojuszy zawiązujących się w tym świecie. Jak w wierszu "czym jestem", w którym czytamy o "przyjaźni z ciałami zielonymi" (29), czy w "niepokalanym poczęciu", w którym mowa o dziwacznej ludzko-roślinnej hybrydyczności. Lubińska przedstawia ponadto krajobraz katastrofy jako przestrzeń, w której sprawczość posiadają różnorakie byty: ślimaki achatina zjadają tu zawartość starych i śmierdzących pleśnią bibliotek (bez tytułu, 62), roboty produkują elektryczność (bez tytułu, 10), wiechlinowaci "krzewią się z dolnych części/ licznymi źdźbłami" ("wiechlinowaci", 17). W wierszu "podaj liczbę" ten, kto łapie żaby, chwilę później sam jest przez nie łapany: "biegniesz łapią cię żaby/ w błony i do wiaderek/ w błony i do wiaderek/ palce powieki kleją śluzem" ("podaj liczbę", 6); w "festiwalu latających ryb" kontrolę nad człowiekiem przejmują wytworzone przez niego śmieci: "kobieto mężczyzno/ poskładajcie wasze łokcie/ klik klik do pokrowca i w kosmos/ jesteście zwierzątkami swoich

17. University of Nebraska-Lincoln, "An Aesthetics of Collapse", wideo 1:04:15. Ważnym punktem odniesienia dla Halberstama jest również książka *The Mushrooms at the End of the World* Anny Tsing, która byłaby projektem ideowo bliskim poezji Lubińskiej. Por. Anna Tsing, *The Mushrooms at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

śmieci/ a to festiwal latających ryb/ więc śpiewajmy wielorybią piosenkę" (25). Z zanieczyszczonego, zdewastowanego środowiska mogą zatem niespodziewanie wyłonić się nowe formy życia oraz schematy współistnienia, które pozwalają nam przedefiniować myślenie o relacyjności i sprawczości.

Śmieciowe frazy

Tworzenie śmieciowych asamblaży jest jedną z podstawowych strategii poetyckich Lubińskiej – widoczne jest zarówno w tym, o czym poetka pisze, jak i w tym, w jaki sposób pisze. Ważne staje się zatem to, z czego składa się jej poetycka fraza. Tomik *nareszcie możemy się zjadać* kończy się notą odautorską, która brzmi następująco: "w wierszach zostały wykorzystane śmieci i inne brudy z wikipedii wyszukiwarek internetowych i słownika w smartfonie"[18]. Lubińska odsłania w tym miejscu przed czytelnikiem mechanizmy konstruowania swojej poezji, ale także podsuwa istotny trop interpretacyjny. Wiersze te rozpatrywać można jako pewien eksperyment formalny, w którym poetka używa "śmieciowych fraz", by w subwersywnym akcie przekształcić je w utwór poetycki. Zainteresowanie autorki asamblażową formą oraz tematyką śmieci i odpadków swój rodowód odnaleźć może w poetyce awangardy, która pozostaje istotnym kontekstem dla tej poezji. Twórczość Lubińskiej wchodzi w dialog z tradycją awangardową poprzez wykorzystanie takich technik formalnych, jak dadaistyczne cięcia, kolażowość oraz estetyka *ready made*[19]. Agnieszka Karpowicz, pisząc o wierszach Mirona Białoszewskiego, zwraca uwagę właśnie na pojawiające się w twórczości autora *Szumów, zlepów, ciągów* językowe *ready mades*, które działają na zasadzie cytatów z rzeczywistości[20]. Są to gotowe formuły, zdania i frazy zaczerpnięte z żywej mowy, podsłuchane i wprowadzone w przestrzeń wiersza. W przypadku Lubińskiej te gotowe formuły przechwytywane będą jednak nie tyle z żywej mowy, ile z przestrzeni internetowej, która staje się tu pewnego rodzaju wysypiskiem zużytych, śmieciowych fraz. Jest to gest podobny do tego, który w tomie *Brzydko tną twoje*

18. Lubińska, *nareszcie możemy się zjadać*, 65.

19. Awangardowa spuścizna widoczna jest u Lubińskiej nie tylko na płaszczyźnie formy poetyckiej, lecz także w podejmowanej przez nią tematyce związanej z katastrofą. Jak wskazuje Jarosław Fazan, "[a]wangarda jest w dziejach sztuki nowoczesnej formacją głoszącą przekonanie o nieuchronności radykalnej destrukcji, która musi poprzedzić tworzenie nowego świata" (Jarosław Fazan, "Awangarda i apokalipsa", *Teksty Drugie* 5 (2024), 273). Ta radykalna destrukcja u Lubińskiej prowadzi jednak do kreatywnej pracy wychodzącej z wnętrza rozpadającego się świata, nie jest zaś ani afirmacją nieuchronnej konieczności katastrofy, ani projektem dążącym w kierunku snucia wizji nowego porządku czy utopii.

20. Agnieszka Karpowicz, *Kolaż. Awangardowy gest kreacji: Themerson, Buczkowski, Białoszewski* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytety Warszawskiego, 2007), 256.

noże? wykonuje Jakub Kornhauser. Poeta tworzy kolażowe zestawienie cytatów z reklam, forów internetowych czy komunikatorów, uzyskując tym samym efekt kakofonii, który podkreślić ma nadmiarowość i śmieciowość informacji[21]. Lubińska, mimo mocnej odautorskiej deklaracji, umieszczonej na końcu *nareszcie możemy się zjadać*, jest jednak w swojej poezji bardziej oszczędna, a śmieciowe frazy podlegają u niej większej poetyckiej obróbce. Anouk Herman, wskazując na ekofeministyczny wymiar poezji Lubińskiej, zwraca uwagę, że metodą organizującą tom *nareszcie możemy się zjadać* jest tekstualny recykling, który przyrównać można do praktyk freeganizmu[22]. Nie chodzi jednak jedynie o włączenie w przestrzeń wiersza zdań z internetowej wyszukiwarki, ale przede wszystkim o gest "odrzucenia artystycznej oryginalności w kreacji na rzecz wykorzystywania tekstowych resztek i odrzutów"[23], co jawi się jako akt na wskroś antykapitalistyczny, choć – paradoksalnie – czerpiący swoją siłę z języka powstałego w obrębie tego systemu. Lubińska wykorzystuje zatem koncept pracy z rozpadem także na poziomie formalnym. Poezja ta nie próbuje uciec od śmieciowego dyskursu, a wręcz przeciwnie – wyrasta z niego, bawi się nim i kreatywnie go przechwytuje.

Niesterylne i lepkie

Lubińska w swojej poezji silnie eksponuje hiperobiektalność zanieczyszczeń. Hiperobiektami, jak wskazuje Timothy Morton, będą wszystkie te zjawiska, które ze względu na swoje rozmiary (czasowe i przestrzenne) oraz poziom uwikłania w inne zjawiska i systemy wymykają się ludzkiej percepcji, nie dając przyszpilić się prostym ujęciom[24]. W jednym z wierszy z tomu *nareszcie możemy się zjadać* czytamy: "zawsze miałaś dużo do powiedzenia/ o zanieczyszczeniach powietrza umierających/ wielorybach serze klatkach płaczących psach" ("nie", 31). Poetka operuje tutaj szerokim polem widzenia. Poszczególne elementy na pierwszy rzut oka niezwiązane ze sobą – jak zanieczyszczenia powietrza i umierające

21. Por. Jakub Kornhauser, *Brzydko tną twoje noże?* (Wrocław: Wydawnictwo Warstwy, 2021). Zaznaczyć warto również, że zarówno Lubińska, jak i Kornhauser dużo miejsca w swoich tomach poświęcają przedmiotom jako wytworom kapitalistycznej nadprodukcji (co odbija się w warstwie formalnej i użytych środkach językowych: nagromadzenia powtórzeń, enumeracje jako próba uchwycenia nadmiarowości przedmiotów). U Lubińskiej jednak śmieci zdają się posiadać większą sprawczość – w wyniku przetasowania dokonanego przez katastrofę ekologiczną, zaczynają przejmować kontrolę nad człowiekiem. W tomie Kornhausera natomiast wybrzmiewa bardziej ironiczny wydźwięk związany z nadmiarem rzeczy, poeta przygląda się przede wszystkim językowi reklamy, który ma kusić odbiorców i być narzędziem konsumpcjonizmu.

22. Herman, "Krytyka ekofeministyczna a katastrofa klimatyczna", 94–95.

23. Herman, "Krytyka ekofeministyczna a katastrofa klimatyczna", 94.

24. Timothy Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2013), 1–3.

wieloryby – składają się w większy obraz świata stojącego w obliczu licznych kryzysów. Jednocześnie nie mamy w poezji tej do czynienia z przyjęciem postawy zewnętrznego obserwatora, który patrzy na rzeczywistość z lotu ptaka i dąży do jej obiektywnego czy totalizującego przedstawienia – przeciwnie, Lubińska pozostaje blisko szczegółu, cielesnego doświadczenia oraz skali mikro, gdyż właśnie na tym poziomie ujawnia się najwyraźniej lepkość hiperobiektów. Znamienny w tym kontekście jest pojawiający się w wierszu "podaj liczbę" strój syrenki. Dziecięce przebranie, jak można się domyśleć wykonane z poliestru lub podobnego sztucznego tworzywa, przylega do ciała, stapia się z nim w pewnego rodzaju całość: "pojawiasz się w stroju syrenki/ w którym wyglądasz zupełnie jak syrenka" (5). Lubińska podejmuje się gry z kulturowym wyobrażeniem syreny jako hybrydy ludzko-zwierzęcej – w miejscu tego, co zwierzęce pojawia się tu jednak przedmiot/ubranie, które odczytać można jako synekdochę całego systemu kapitalistycznej produkcji. Bliskość i lepkość hiperobiektów podkreślona zostaje także w wierszu "wszystkim kotom które pogryzły mnie w kostki", w którym mowa o udach przyklejonych do plastikowych krzeseł, a także w wierszu "krówki", odnoszącym się do procesu wytwarzania produktów odzwierzęcych:

płakałam nad mlekiem rozlanym w kartony
z obrazkiem uśmiechniętych krówek
[…]

ich zmęczone mózgi
mielą życie w części zwierząt
rzeźnych ptactwa bitego dziczyzny
mięśnie szkieletowe ssaków i ptaków
uznane za zdatne do spożycia
przez człowieka

wodę w mięso
mięso w głód
człowieka w nic zdatnego
do spożycia
krówki w karton

["krówki", 19–20]

Ekologicznej wrażliwości Lubińskiej blisko zatem do założeń ciemnej ekologii. Nie znajdziemy w *nareszcie możemy się zjadać* obrazów, które romantyzują relacje człowieka ze środowiskiem, brak tu wizji harmonijnego współistnienia z naturą. Opisywana przez poetkę bliskość ludzkich i nie-ludzkich aktorów

uświadamia jednak, że koncept autonomicznego podmiotu jest nie do utrzymania, zwłaszcza w obliczu katastrofy ekologicznej. Relacyjność w takim ujęciu może budzić niepokój oraz poczucie niesamowitości (niem. *das Unheimlich*). Ciemnoekologiczne połączenia często są także nieoczywiste i ukryte (chociaż ciągle obecne) – tak jak w przytoczonym wyżej wierszu "krówki", gdzie mleko rozlane w kartony pozostaje w metonimicznej relacji do całego procesu produkcji opartego na eksploatacji zwierząt ("mielą życie w części zwierząt/ rzeźnych") czy do mechanizmów marketingowych związanych ze sprzedażą nabiału ("kartony/ z obrazkiem uśmiechniętych krówek"). Podobnie w wierszach Lubińskiej funkcjonuje plastik[25]: pojawia się on pod postacią plastikowych krzeseł ("wszystkim kotom które pogryzły mnie w kostki", 52), plastikowych tacek i folii ("proszę jak najszybciej nas pochować", 27) czy syreniego ogona ("podaj liczbę", 5), co ciekawe zawsze w bezpośrednim styku z ludzkim ciałem. Hiperobiekty wraz ze swoją lepkością i dziwnością są więc postrzegane zarówno przez Lubińską, jak i przez Mortona jako punkt wyjścia do przemyślenia miejsca człowieka w świecie. Lęk oraz melancholia wynikające z dostrzeżenia ludzkiego powiązania z tym, co pozaludzkie, a tym samym uświadomienie sobie własnej kruchości, wiąże się w ujęciu ciemnej ekologii z tym, co Morton nazywa niespodziewaną słodyczą spotkania. Jak słusznie zauważa Marzec, komentujący Mortonowską teorię, gdy przyjmiemy taki ciemnoekologiczny punkt widzenia, "[z]yskamy przede wszystkim towarzystwo, niezwykle aktywny kolektyw, zgromadzenie nie-ludzi, które budzi w nas obrzydzenie i przerażenie, a im bardziej chcemy się go pozbyć, z tym większą mocą lgnie do nas"[26]. Filozof dotyka tu bardzo istotnej kwestii, której świadoma jest także Lubińska: nie jesteśmy w stanie uciec przed splątaniem z innymi bytami, hiperobiektami i środowiskiem. Już w wierszu otwierającym tom *nareszcie możemy się zjadać* poetka pokazuje, w jaki sposób rozumie podmiotowość – pada tu bowiem znamienne stwierdzenie: "jesteś płodnym mieszańcem" ("podaj liczbę", 5). Z kolei w wierszu o incipicie "rozbieram się zawsze przy ogrodzeniach" czytamy: "byłam zygotą kobietą zarodkiem chłopcem/ wieprzowiną drobiem

25. O związkach plastiku i poezji zob. Katarzyna Trzeciak, "Poetyki wzajemnych powiązań. Poezja i plastisfera", w: *Hakowanie antropocenu. Nowe koncepcje wspólnot więcej-niż-ludzkich w ekologicznych fabulacjach spekulatywnych*, red. Małgorzata Sugiera (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2023). Zauważyć należy, że plastik jest specyficznym przykładem hiperobiektu, który świetnie nadaje się do ciemnoekologicznej analizy. Jego hiperobiektalny charakter widoczny jest m.in. w długim trwaniu tego tworzywa, które, jak wskazuje Monika Bakke, zaklasyfikować można jako "skamieniałość przyszłości". Zob. Monika Bakke, "Pandemiczne wspólnoty przenoszone drogą plastikową", w: *Pandemia. Nauka, sztuka, geopolityka*, red. Mikołaj Iwański, Jarosław Lubiak (Szczecin–Poznań: Wydawnictwo Artystyczno-Naukowe Wydziału Malarstwa i Nowych Mediów Akademii Sztuki w Szczecinie, 2018), 137–152.

26. Marzec, *Antropocień*, 87.

ludziną morulą blastulą/ jajowodem i jajem młotem udarowym/ kołem zębatym mlekiem i rybą" (10). Podmiot w poezji Lubińskiej to zatem przede wszystkim podmiot niesterylny, otwarty na otaczającą go lepkość świata. W ostatnim z wyżej przytoczonych fragmentów wierszy warto zwrócić uwagę także na figurę enumeracji, niezwykle istotną w kontekście ekopoetyckiej wrażliwości. Wyliczenie sprzeciwia się bowiem nadrzędno-podrzędnej strukturze zdania, wszystkie jego elementy pozostają równorzędne na poziomie składni. Gramatyka odzwierciedla tu zatem gest zerwania z ideą hierarchicznego uporządkowania bytów, a enumeracyjne zestawienie odczytane może być jako ruch w stronę płaskiej ontologii.

W *nareszcie możemy się zjadać* podział na sterylne i niesterylne zostaje zniesiony: widać to już w warstwie językowej ("śmieciowe frazy") czy w sposobie konstruowania podmiotu (podmiot hybrydyczny, niespójny). Niesterylność świata staje się także ważnym tematem wierszy Lubińskiej. Poetka ukazuje zanieczyszczenia, unikając ich estetyzacji. Jednocześnie daleko jej do snucia wizji wyobrażonego, utopijnego stanu czystości ekologicznej czy powrotu do nieskażonej natury: "chcieliśmy by wszystko zostało/ radosne nieskażone bólem/ a po życiu mieliśmy trafić do/ naczyń krwionośnych płetwala błękitnego// jednak przeprowadziliśmy badanie/ oniemieliśmy ze zdumienia/ otóż miłość przeplata się ze śmiercią" ("proszę jak najszybciej nas pochować", 27). Lubińskiej nie chodzi jednak o bierną zgodę na zanieczyszczenia środowiska, a raczej o potrzebę zakwestionowania obsesji sterylności i ukazanie niebezpieczeństw płynących z fantazmatów dotyczących czystości oraz kultury detoksykacji. Jak wskazuje Alexis Shotwell, jednym z takich niebezpieczeństw jest polityka indywidualizmu, prowadząca do alienującego poczucia rozpaczy i bierności, a także umieszczenia nie-ludzi (oraz wszystkich podmiotów, które ustawimy w pozycji nie-ludzi) po stronie tego, co nieczyste i skażone, a co za tym idzie – wykluczone. Badaczka dekonstruuje obecne w kulturze mity związane z czystością i sterylnością:

> Mydło zawierające substancje zaburzające gospodarkę hormonalną nie oferuje prostej czystości, ponieważ taka nie istnieje. […] Bycie przeciwko czystości oznacza, że nie ma żadnego pierwotnego stanu, do którego moglibyśmy dążyć, żadnego Edenu, żadnego przedtoksycznego ciała, które moglibyśmy odkryć dzięki wystarczającej ilości nasion chia i kombuchy. […] Nie ma jedzenia, które moglibyśmy spożyć, ubrań, które moglibyśmy kupić, ani energii, której moglibyśmy użyć, nie pogłębiając jednocześnie naszych więzi ze złożonymi sieciami cierpienia[27].

27. Alexis Shotwell, *Against Purity. Living Ethically in Compromised Times* (Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2016), 4–5.

Dla autorki *nareszcie możemy się zjadać* punktem wyjścia jest właśnie głęboka świadomość tego, że przedtoksyczne ciało nie istnieje: "brzuchy sterylizowane mydłem" z wiersza "włóknienie" mogą pojawić się zatem jedynie w sterylnych snach, o których mowa w wierszu "ślinienie". Owe sterylne sny są metaforą fantazmatu czystości konsekwentnie rozbrajanego przez poetkę – przesadna aseptyczność prowadzi tu do choroby, gdyż, jak czytamy w "hipotezie braku brzegów": "*nic tak nie boli jak brak kleju*" (41). Rzeczywistość w odróżnieniu od sterylnych snów pełna jest bowiem lepkich obiektów, a zanieczyszczenia są tu – czego uczy nas także ciemna ekologia – warunkiem i niezbędnym elementem wszelkiego życia.

Transkorpor(e)alny świat

Lubińska używa w swoich wierszach organicznego, somatycznego języka, samo ciało jest zaś jednym z głównych tematów tej poezji. Z tomu *nareszcie możemy się zjadać* wyłania się jednak jego konkretny obraz: jest to bowiem ciało nieoddzielone do swojej zewnętrzności, pozostające w ciągłych intra-akcjach z otoczeniem i innymi ciałami[28]. Nie chodzi więc jedynie o poetyckie przedstawienie obrazów ciała i somatyczności, ale o ukazanie tegoż ciała jako części transkorpor(e)alnego systemu, do którego przynależy i z którego się wyłania[29]. Stacy Alaimo, twórczyni pojęcia transkorpor(e)alności, podkreśla dynamiczny, porowaty charakter cielesności oraz szerzej – materialności. Zaproponowane przez nią ujęcie przekracza ramy rozumienia podmiotowości jako integralnej i autonomicznej oraz uwidacznia złudność binarnego podziału podmiot/świat – badaczka wskazuje, że ciało istnieje jedynie w przestrzeni styku z tym, co poza-ludzkie, nie może być zatem rozpatrywane w oderwaniu od środowiska[30]. Nie oznacza to jednak, jak

28. Posługuję się pojęciem intra-akcji za Karen Barad, która wskazuje, że jest ono bardziej adekwatne do opisu dynamicznego i responsywnego charakteru relacyjności niż tradycyjne pojęcie interakcji. Por. Karen Barad, *Spotkanie ze wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, przeł. Sławomir Królak (Poznań: Wydawnictwo WBPiCAK, 2024).

29. Problematyka cielesności w *nareszcie możemy się zjadać* jest niezwykle ważnym i wielowątkowym zagadnieniem, które samo w sobie domagałoby się osobnego rozwinięcia. Poezję Lubińskiej można by czytać w kontekście studiów feministycznych i perspektywy gender studies, a także rozwijanej na gruncie literaturoznawstwa somatopoetyki. Narzędzi metodologicznych dla takiej lektury dostarczyłyby prace Anny Łebkowskiej czy Adama Dziadka. Zob. Anna Łebkowska, *Somatopoetyka – afekty – wyobrażenia. Literatura XX i XXI wieku* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2019); Adam Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014). Zadanie to przekracza jednak ramy tego artykułu, dlatego zawężam perspektywę interpretacyjną i przedstawieniom ciała w omawianym tomie przyglądam się w odniesieniu do teorii transkorpor(e)alności.

30. Stacy Alaimo, *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2010), 2.

podkreśla sama Alaimo, że transkorpor(e)alność zakłada całkowity brak granic: "[t]ranskorporalność nie jest mistycznym, duchowym, fenomenologicznym czy empirycznym poczuciem, że 'wszystko jest ze sobą połączone'"[31]. Granice istnieją, są jednak płynne oraz ulegają przeistoczeniom i renegocjacjom. Skupienie się na miejscach, w których owe granice przebiegają, jest zatem, jak wskazuje Monika Rogowska-Stangret, niezbędne, aby zrozumieć i badać transkorpor(e)alność:

> Jeśli mamy gdzieś ustawić ostrość wzroku, to właśnie na ową płynność przechodzenia. Nie znaczy to, że granice zanikają – nadal są ustanawiane, tym razem jednak samo wprowadzenie podziałów i cięć podawane jest refleksji. […] Co dzieje się na tych granicach? Ustanowienie owych linii podziału – "krnąbrnych krawędzi" – wywołuje, rozumiany tu całkiem dosłownie, ferment. Przypomina on nie gładkie, "czyste" cięcia, a raczej mechanizmy gojenia się rany mobilizujące się, gdy skóra zostanie zraniona. Dochodzi zatem w istocie do podwójnego podważenia odrębności jednostek – pokazuje się nie tylko płynność ich i ich środowiska, lecz także to, że nasza dotychczasowa koncentracja na odrębnych podmiotach, przedmiotach, obiektach zasłaniała przed nami to, co dzieje się na ich granicach[32].

Lubińska w *nareszcie możemy się zjadać* przygląda się właśnie takim przestrzeniom styku, miejscom transkorpor(e)alnego przecięcia. Jednym z takich miejsc jest ludzkie ciało – pojawia się ono w omawianym tomie głównie w kontekście ciąży, porodu, wymiany wydzielin (najczęściej śliny), konsumowania żywności czy procesów trawienia i wydalania. Nie chodzi tutaj jednak o naturalistyczne przedstawienie ciała, lecz o ukazanie jego porowatości, przepuszczalności i hybrydyczności:

> rodziłam roboty które nic nie jadły
> a produkowały elektryczność
>
> [bez tytułu, 10]

> jestem w ciąży z fasolką szparagową
> i nie wiem czy to bezpieczne dla środowiska
>
> ["niepokalane poczęcie", 15]

31. Stacy Alaimo, "Trans-corporeality", w: *The Posthuman Glossary*, red. Rosi Braidotti, Maria Hlavajova (Bloomsbury: Bloomsbury Publishing, 2018), 435–438.

32. Monika Rogowska-Stangret, "Korpor(e)alna kartografia 'nowego materializmu'", w: *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, red. Ewa Hyży (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017), 29.

zjadać długopisy razem z palcami połykać kostki
plamić tuszem przepocone kołnierze
zgryzać szkło z popękanych luster tłuczonych ust

pilnować zębów językiem

kaleczyć dziąsła o wyliniałą sierść wymarłych
pleść orgazmy z obolałych kolan
kleić skórę w światłoczułe błony sterylne sny

["ślinienie", 37]

urodziłam synka który jest niezbędny
do prawidłowego działania katalizatora
zjada śruby i nakrętki na wentyle

[bez tytułu, 47]

Jak widać w przytoczonych fragmentach, Lubińska nie odwołuje się jedynie do sfery organicznej, lecz włącza w swoje myślenie o transkorpor(e)alności także to, co technologiczne i mechaniczne[33]. Symptomatyczna w tym kontekście jest już okładka tomu: na kobiecym torsie leżą tu kwiaty, część procesora komputerowego oraz kable – wszystkie te elementy delikatnie wsunięte są pod podwiniętą koszulkę kobiety, co dodaje fotografii intymnego charakteru. Przedstawiona w tomie relacyjność ukazana zostaje jako zjawisko o szerokim spektrum: ludzkie ciało, roboty, rośliny, zwierzęta, śmieci, środowisko, ale także język czy hiperobiekty, takie jak zmiany klimatyczne, system kapitalistyczny, zanieczyszczenia i toksyny stanowią tu nici naturo-kulturowych i materialno-dyskursywnych splotów. Poetycka wyobraźnia Lubińskiej jest zatem silnie posthumanistyczna, granice między tym, co ludzkie i poza-ludzkie stają się tu płynne i rozmyte, jak w wierszu "wilczy margines", w którym czytamy:

chciałabym znieść wilczy margines kształtów
utrzymać siłą płakać wchłonąć w tkanki

ostatni z nich był astronomicznie okrągły
w krawędzie miękki z kostnymi wypustkami

33. Podobnego gestu łączenia tego, co organiczne, z tym co technologiczne podejmuje się w swoich pracach Donna Haraway. Dla filozofki myślenie o hybrydyczności oraz kształtowaniu się ciała powinno zawsze uwzględniać zarówno czynniki przyrodnicze, społeczne, jak i technologiczne. Por. Donna Haraway, "Manifest cyborgów", przeł. Sławomir Królak, Ewa Majewska, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1 (2003), 49–87.

zostawił słony posmak koniuszkom

kolejny pachnie mokrym szkłem
z jednej strony
rozkruszyły się w lepkie resztki

inne wyją

kuleją

pamiętam nie przegapić nie pomijać kształtów
rozsuwać je robić zdjęcia pokazywać nieznajomym
pomieścić w ustach oczach ścięgnach dyskach

rozpuścić się
próbować
znieść wilczy margines kształtów

["wilczy margines", 11–12]

Przytoczony wiersz odczytywać można jako, z jednej strony, wyraz pragnienia rozmycia granic tradycyjnie rozumianej podmiotowości, z drugiej jednak – uwidacznia się tu napięcie wpisane w transkorpor(e)alne przecięcia. Rogowska-Stangret wskazuje, że ucieleśnione intra-akcje wyrażają się właśnie "w napięciu między swobodnym przepływem a blokadą"[34] – dzieje się tak w przytoczonym powyżej wierszu, w którym tytułowy wilczy margines kształtów jest zarazem "astronomicznie okrągły", jak i zakończony kostnymi wypustkami. Porowatość i przepuszczalność materii napotyka więc przeszkody, niedające granicom zaniknąć całkowicie. Pragnienie rozpuszczenia się, wchłonięcia w tkanki rozbija się o "krnąbrne krawędzie", ograniczające swobodę przepływu. Mimo to mamy tu jednak do czynienia z ciągłą próbą renegocjacji granic oraz ukazania ich niestabilności i niesterylności.

W kontekście granicznego napięcia między wnętrzem a zewnętrzem, ciekawym przykładem jest także skóra – ten największy ludzki organ postrzegany bywa jako nieprzepuszczalna osłona, która oddziela podmiot od świata oraz gwarantuje jego integralność i stabilność. Związane jest to z ukształtowanym przez humanizm rozumieniem ciała jako indywidualnego podmiotu. Skóra stawia jednak opór takiemu rozumieniu: w pewien sposób oddziela nas od zewnętrzności, pozostaje przy tym jednak ciągle otwarta na świat – posiada porowatą strukturę, można

34. Rogowska-Stangret, "Korpor(e)alna kartografia", 30.

ją zranić, przeciąć, jest także "ekologiczną niszą innych gatunków"[35]. Ilustrujące tom *nareszcie możemy się zjadać* fotografie Mateusza Hajmana dobrze ukazują tę ambiwalencję: mamy tu do czynienia z bardzo dużymi zbliżeniami na fragmenty ludzkiej skóry, przez co podkreślona zostaje jej chropowatość i niejednorodność. Ponadto na większości zdjęć jest ona czymś zabrudzona: widzimy zalegające na niej fragmenty ziemi, ale także oblepiający ją śluz. Sposób w jaki Hajman przedstawia cielesność, doskonale współgra z poetycką wyobraźnią Lubińskiej. Artyści w podobny sposób przeskakują między skalami. Fotograf operuje albo bardzo dużym zoomem, by ukazać niewielki kawałek ciała, albo sporym oddaleniem – wówczas ludzkie ciało staje się malutkim punktem krajobrazu, tak jak na zdjęciu sąsiadującym z wierszem "instrukcje", gdzie widzimy postać nagiego człowieka stojącego na opustoszałej plaży. Znamienne jest to, że nie zajmuje on tu pozycji centralnej, lecz znajduje się na obrzeżach kadru. Natomiast fotografia zamieszczona obok utworu "ślimaki, brzuchonogi" wykonana została tak, aby uzyskać efekt braku ostrości – człowiek rozmywa się tu w otoczeniu i choć tym razem stoi w centrum, jest na pierwszy rzut oka ledwo widoczny. W poezji Lubińskiej ludzkie ciało ukazane jest w podobny sposób. Z jednej strony poetka określa je jako "drobny pył cynamonowy/ w układzie wszystkich ciał" ("ostatnia lista światowego dziedzictw unesco", 8) – jest ono więc częścią wszechświata na tych samych zasadach, co wszystkie inne byty, stanowi jedynie mały punkt w przestrzeni, podobnie jak człowiek na plaży z fotografii Hajmana. Z drugiej jednak strony Lubińska nieustannie przygląda się ciału, które znajduje się w bezpośrednim, bliskim i intymnym styku ze swoim zewnętrzem – tu poetka zoomuje spojrzenie: pisze o obgryzionych łokciach, dziurach po pazurach, pogryzionych stopach, miejscach zbliżeń, skurczach mięśni, udach przyklejonych do plastikowych krzeseł etc. W omawianym tomie – zarówno w jego warstwie tekstowej, jak i graficznej – niezależnie od przyjmowanej skali ciągle podkreślany jest jednak transkorpor(e)alny charakter funkcjonowania ciała w świecie oraz współzależność między ludźmi, innymi gatunkami i środowiskiem.

Zakończenie: odkrywanie resztek

Halberstam, formułując ideę pracy z rozpadem, przywołuje następującą etymologię słowa "collapse": wywodzi się ono od łacińskiego słowa "col" oznaczającego "razem", "wraz z" (ang. "together") oraz słowa "labi", które tłumaczyć można jako "pośliznąć się", "upaść" (ang. "slipe")[36]. Etymologia ta jest dla Halberstama

35. Magdalena Kozhevnikova, "Ludzkie ciało jako holobiont i hybryda: szkic z zakresu etnografii wielogatunkowej", *Etnografia Polska* 66, nr 1–2 (2022), 112.

36. Halberstam, "Collapse, Demolition", 48–49.

kluczowa, gdyż pokazuje, że z destrukcji i rozpadu mogą wyłonić się nowe formy współbycia – również te z innymi gatunkami, przedmiotami, środowiskiem, architekturą etc. Proces rozpadu, ale także życie w rozpadającym się świecie stanowią zatem przeciwieństwo wyalienowania i izolacji.

Poprzez dokonaną w niniejszym artykule analizę poezji Lubińskiej chciałam pokazać, że tom *nareszcie możemy się zjadać* jest przykładem realizacji artystycznej strategii pracy z rozpadem. Punktem wyjścia dla poetki jest bowiem życie w warunkach katastrofy ekologicznej napędzanej przez późnokapitalistyczną nadprodukcję. Rozpoznanie tych problemów prowadzi ją jednak do kreatywnego aktu reinterpretacji charakteru relacji pomiędzy człowiekiem a tym, co pozaludzkie. Lubińska w swojej poezji konsekwentnie rozbraja więc dychotomie wnętrza i zewnętrza, podmiotu i świata, sterylności i niesterylności poprzez ukazywanie transkorpor(e)alnych przecięć oraz tworzenie śmieciowych asamblaży. Poetce nie chodzi przy tym o proste odwrócenie stron binarnych opozycji, by dowartościować to, co śmieciowe, toksyczne, zanieczyszczone, zewnętrze etc., lecz o obalenie samej idei istnienia tych podziałów. Lubińska w *nareszcie możemy się zjadać* prowadzi ponadto pewną przewrotną grę: wychodząc od destrukcji i rozpadu, pokazuje, że tkwi w nich ładunek subwersywny względem kapitalizmu oraz antropocentrycznej perspektywy. Poetka sprzeciwia się obsesji sterylności, która daje nam jedynie ułudę kontroli nad postępującą ekologiczną katastrofą oraz prowadzi do utrwalania się wizji autonomicznego podmiotu. Dlatego Lubińska nieustannie wychyla się w stronę, kryjącego się w chaosie, potencjału zaistnienia nowego typu relacyjności. Dokonuje demontażu świata, by odkryć życie, które rozgrywa się pośród jego resztek.

Bibliografia

Alaimo, Stacy. "Trans-corporeality". W: *The Posthuman Glossary*, red. Rosi Braidotti, Maria Hlavajova, 435–438. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing, 2018.

Alaimo, Stacy. *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2010.

Bakke, Monika. "Pandemiczne wspólnoty przenoszone drogą plastikową". W: *Pandemia. Nauka, sztuka, geopolityka*, red. Mikołaj Iwański, Jarosław Lubiak, 137–152. Szczecin–Poznań: Wydawnictwo Artystyczno-Naukowe Wydziału Malarstwa i Nowych Mediów Akademii Sztuki w Szczecinie, 2018.

Barad, Karen. *Spotkanie ze wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, przeł. Sławomir Królak. Poznań: Wydawnictwo WBPiCAK, 2024.

Brich, Jonathan C. P. "The Theological House That Jack (Un)Built: Halberstam on Aesthetics of Collapse and Mushrooms among the Ruins". *Theology in Scotland* 29, nr 2 (2022), 60–73.

Haraway, Donna. “Manifest cyborgów”, przeł. Sławomir Królak, Ewa Majewska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1 (2003), 49–87.

Dziadek, Adam. *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014.

Fazan, Jarosław. “Awangarda i apokalipsa”. *Teksty Drugie* 5 (2024), 273–287.

Fisher, Mark. *Dziwaczne i osobliwe*, przeł. Andrzej Karalus, Tymon Adamczewski. Gdańsk: Słowo obraz/terytoria, 2023.

Fisher, Mark. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. Andrzej Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Wiedza, 2020.

Halberstam, Jack. “Collapse, Demolition and Queer Landscape”. *Scottish Literary Review* 16, nr 1 (2024), 45–57.

Herman, Anouk. “Krytyka ekofeministyczna a katastrofa klimatyczna. Narracje o kryzysie w *nareszcie możemy się zjadać* Moniki Lubińskiej”. *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 64, nr 1 (2021), 89–99.

Izdebska, Karolina. “Lepsze życie śmieci?: design i upcykling”. *Kultura Popularna* 52, nr 2 (2017), 32–43.

Karpowicz, Agnieszka. *Kolaż. Awangardowy gest kreacji: Themerson, Buczkowski, Białoszewski*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Keller, Lynn. *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*. Charlottesville–London: University of Virginia Press, 2017.

Kolbert, Elizabeth. *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. Tatiana Grzegorzewska, Piotr Grzegorzewski. Warszawa: Wydawnictwo Filtry, 2022.

Kornhauser, Jakub. *Brzydko tną twoje noże?*. Wrocław: Wydawnictwo Warstwy, 2021.

Kozhevnikova, Magdalena. “Ludzkie ciało jako holobiont i hybryda: szkic z zakresu etnografii wielogatunkowej”. *Etnografia Polska* 66, nr 1–2 (2022), 111–124.

Lubińska, Monika. “Estetyka petrokultury. Jak i dlaczego (nie) opowiadamy o ropie naftowej”. *Teksty Drugie* 4 (2022), 132–145.

Lubińska, Monika. “Ludzie-odpady i śmietnik kapitalizmu w książkach *Siła niższa (full hasiok)* i *Nie* Konrada Góry”. *Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ* 42, nr 4 (2019), 99–116.

Lubińska, Monika. “Śmieciowe jedzenie? Problematyka odpadów w *Pokarmie suwerena* Kacpra Bartczaka”. *Śląskie Studia Polonistyczne* 13, nr 1 (2019), 261–273.

Lubińska, Monika. *nareszcie możemy się zjadać*. Łódź: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich i Dom Literatury w Łodzi, 2019.

Łebkowska, Anna. *Somatopoetyka – afekty – wyobrażenia. Literatura XX i XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2019.

Marzec, Andrzej. *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021.

Morton, Timothy. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2013.

Morton, Timothy. *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, przeł. Anna Barcz. Warszawa: Oficyna Związek Otwarty, 2023.

Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Rogowska-Stangret, Monika. "Korpor(e)alna kartografia 'nowego materializmu'". W: *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, red. Ewa Hyży. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017.

Shotwell, Alexis. *Against Purity. Living Ethically in Compromised Times*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 2016.

Szaj, Patryk. "Cóż po poet(k)ach w czasach antropocenu? Zarys propozycji trójkąta antropocenicznego". *Postscriptum Polonistyczne* 32, nr 2 (2024), 1–23.

Świeściak, Alina. "Co robić? Poezja najnowsza wobec teorii wspólnych światów". *Teksty Drugie* 5 (2020), 156–172.

Trzeciak, Katarzyna. "Poetyki wzajemnych powiązań. Poezja i plastisfera". W: *Hakowanie antropocenu. Nowe koncepcje wspólnot więcej-niż-ludzkich w ekologicznych fabulacjach spekulatywnych*, red. Małgorzata Sugiera. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2023.

Tsing, Anna. *The Mushrooms at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 2015.

University of Nebraska-Lincoln, "An Aesthetics of Collapse – A Lecture by Jack Halberstam", *YouTube* 25.10.2021. https://www.youtube.com/watch?v=Wf6Xw6bHAfs&t=2s (15.08.2024).

Mateusz Adam Michalski
Uniwersytet Gdański
Szkoła Doktorska przy Wydziale Filologicznym
https://orcid.org/0000-0002-2607-7722

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17894

Przecięte światy O widmowym współistnieniu w *Jeśli przecięto cię na pół* Łukasza Barysa

Intersected Worlds On Spectral Coexistence in *If You Were Cut in Half* by Łukasz Barys

Abstract: The article is an attempt to reflect on the course of the relationship between the subject and the environment in a state of broadly understood crisis in Łukasz Barys's novel *If You Were Cut in Half* (2022). The proposed reading strategy is based on the use of tools appropriate for psychoanalysis, hauntology (Derrida) and environmental humanities. The main thematic axis of the work are "spectres" related to the "I's" experience of literary dependencies in relation to the littered and destroyed biosphere. In the context of spectral co-presences, I will reflect on the status of garbage, remains, remnants, and also on what is non-human, that is, the elements pushed to the margins of everyday life.

Keywords: hauntology, ecocriticism, hyperobject, nekros, subjectivity, trauma, psychoanalysis

W świecie, w którym hiperobiektalne przedmioty mają kluczowy wpływ na całokształt istnienia biosfery[1], a każdy byt jest potencjalnie sprawczym aktantem czy aktorem mogącym wchodzić w relacje i działać w ramach lepkich struktur hiperobiektów, niemożliwe okazuje się istnienie autonomicznego mikroświata oderwanego od całości materialnego współistnienia. Hiperobiekty to przedmioty wykraczające poza "ludzką skalę czasu i przestrzeni"[2], przez co zawsze pozostają nieuchwytne. Istnieją w codzienności podmiotu jedynie jako wyczuwalne poprzez swoją charakterystyczną lepkość: "[hiperobiekty] [s]ą lepkie, co oznacza,

1. Zob. Anna Barcz, "Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobiektów Timothy'ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze", *Teksty Drugie* 2 (2018), 78.
2. Barcz, "Przedmioty", 78.

że ‘przyklejają się’ do istot, które są z nimi związane”[3] – jak pisze Timothy Morton. Lepkość hiperobiektów stanowi ontologiczną cechę, ale zarazem sposób doświadczania ich niepokojącej bliskości przez człowieka. Ich nieustanna obecność oddziałuje bowiem afektywnie na podmiot. Poczucie ciągłej bliskości wielkich struktur, których istnienie pozostaje w sferze nieuchwytności, wiąże się z przeczuwaniem ich niepokojącej obecności oraz ludzkiej zależności od nich, co wytrąca “ja” z pozornej równowagi.

Anna Barcz stwierdza, że doświadczenie bliskości hiperobiektów wiąże się z “radykalnym wyobcowaniem z poczucia bezpieczeństwa”[4]. To zaś wynika między innymi z ontologicznego charakteru hiperobiektów takich jak biosfera, katastrofa klimatyczna czy globalne ocieplenie. Według Mortona obecność hiperobiektów przypomina bowiem sposób przejawiania się rzeczywistości w koszmarze sennym, w którym rozmyty ślad czy resztka podmiotowego przeżycia wskazuje na jego ontologiczną realność. Jak pisze w artykule, będącym jednym z rozdziałów książki *Hyperobjects*[5] pt. “Lepkość” “[…] globalne ocieplenie nie jest tylko zagrożeniem politycznym, ale także ontologicznym. […] Podobnie jak koszmar, który niesie treść realnego przeżycia, cień hiperobiektu obwieszcza swoje istnienie”[6].

Człowiek istnieje wewnątrz hiperobiektalnej struktury jako pozostający nieustannie w relacjach wobec innych bytów. Relacje same w sobie nie cechują się jednak stałością, są wciąż rozrywane, przemieszczane i ustanawiane na nowo w ramach sieci, z której podmiot nie może się wyrwać. Jego uniezależnienie i autonomiczna egzystencja są więc nieosiągalne na płaszczyźnie materialnej, zawsze bowiem będzie zależny od innych członków biotycznej i abiotycznej wspólnoty. Doświadczenie permanentnej zależności względem innych bytów sprawia, że każda przestrzeń – miasta, wsi, domu, a nawet jednostkowego ciała – staje się potencjalną płaszczyzną spotkania z czymś radykalnie innym, czego bezpośrednim skutkiem może być poczucie wyobcowania z dotychczas udomowionego miejsca. Morton w *Mrocznej ekologii* stwierdza:

> Uświadomienie sobie, że jesteśmy na Ziemi w pełnym ziemskim wymiarze, że jesteśmy na trwałe z nią związani, fenomenologicznie z nią sklejeni, nawet kiedy lecimy na Marsa pokryci skórą, wypełnieni zanieczyszczeniami, bakteriami w brzuchu, pełnymi DNA

3. “They are viscous, which means that they ‘stick’ to beings that are involved with them” [przeł. M.M.]. Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 1.
4. Barcz, “Przedmioty”, 78.
5. Morton, *Hyperobjects*.
6. Timothy Morton, “Lepkość”, przeł. Anna Barcz, *Teksty Drugie* 2 (2018), 290.

innych form życia i szczątkowych organów – uświadomienie sobie tego wszystkiego jest doświadczeniem niesamowitego[7].

Opisywane przez urodzonego w Anglii filozofa doświadczenie zdaje się nie tylko freudowskim niesamowitym (*das Unheimliche*), lecz także jego przekroczeniem – wychodzi poza niesamowitość, zbliżając się do poczucia osobliwego "deficytu nieobecności"[8]. Według Marka Fishera osobliwość pojawia się wtedy, kiedy "coś jest tam, gdzie nie powinno być niczego"[9]. Obecność tam, gdzie powinno jej nie być, zdaje się przypominać (nie)obecność widmową, która zdaniem Andrzeja Marca charakteryzuje współczesne doświadczenie ekologicznego splątania i współobecności poza-ludzkich bytów: "Widmowość w tym kontekście polegałaby na tym, że nigdy nie jesteśmy sami"[10].

Równocześnie widmowość zawiera w sobie aporię, zderzając to, co obce, niejako osobne wobec podmiotu, z tym, co jednocześnie osobne nie jest. Morton nazywa taką formę życia "wyobcowanym obcym"[11], czyli innym, istniejącym w "ja" w postaci "dryfujących, widmowych bytów"[12], które nie są nieustannie obecne, ale pozostają częścią podmiotu. Podążając za tym tokiem rozumowania, można uznać, że w ramach biosfery istnieje pewna nieredukowalna widmowa współobecność bytów, gatunków, przedmiotów i światów.

Takie współistnienie daje się uchwycić w powieści Łukasza Barysa pt. *Jeśli przecięto cię na pół*[13]. Sromutka, gdzie rozgrywa się akcja utworu, to bowiem przestrzeń przecięta różnymi przylegającymi do siebie światami. Granice między nimi, choć wydają się pozornie szczelne, w rzeczywistości wcale takie nie są – pękają do momentu, aż całkowicie przestaną istnieć. Wraz z rozwojem fabuły światy coraz gwałtowniej się przenikają, nakładają na siebie i wzajemnie nawiedzają swoje porządki. Źródła pojawiających się pęknięć w tkance rzeczywistości narratora można dopatrywać się w śmierć jego matki: "Na początku września mama i kochanek zostali przecięci na pół przez ciężarówkę" (s. 7). Od tego wydarzenia, rozpoczynającego przebieg akcji, pęknięć w tkance rzeczywistości zaczyna się

7. Timothy Morton, *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, przeł. Anna Barcz (Warszawa: Oficyna Związek Otwarty, 2023), 212.

8. Mark Fisher, *Dziwaczne i osobliwe*, przeł. Andrzej Karalus, Tymon Adamczewski (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2023), 65.

9. Fisher, *Dziwaczne*, 65–66.

10. Andrzej Marzec, "Nie-ludzkie widma – archiwum, pamięć oraz przetrwanie w epoce antropocenu", *Czas Kultury* 2 (2020), 20.

11. Morton, *Mroczna*, 93.

12. Morton, *Mroczna*, 93.

13. Łukasz Barys, *Jeśli przecięto cię na pół* (Warszawa: Cyranka, 2022). W niniejszym artykule odniesienia do *Jeśli przecięto cię na pół* podawane są w formie nawiasów w tekście głównym.

pojawiać coraz więcej. Tytułowe przecięcie matki przez ciężarówkę okazuje się także przecięciem podmiotowości narratora. Utrata staje się tym samym źródłem traumy, która otwiera podmiot na świat widm, zmarłych i bytów poza-ludzkich. W powieści Barysa te porządki najsilniej związane są z glebą, która w *Jeśli przecięto cię na pół*, podobnie jak miało to miejsce w przypadku *Kości, które nosisz w kieszeni*, funkcjonuje jako strefa tranzytowa między wieloma pozornie odrębnymi światami. To w niej zbiegają się, przecinają i mieszają porządki śmierci i życia, przeszłości i teraźniejszości, tego, co ludzkie i bytów nie-ludzkich.

Celem artykułu będzie przyjrzenie się przebiegom skomplikowanych relacji między podmiotem a środowiskiem, przy wykorzystaniu narzędzi właściwych dla widmontologii i realizmu spekulatywnego[14]. Osią tematyczną niniejszego tekstu będzie tropienie połączeń i miejsc styku między narratorem powieści a przestrzenią przedstawioną. W pierwszej części omówiona zostanie kwestia funkcjonowania gleby w powieści, do czego zostanie wykorzystana perspektywie nekrotycznej, zaproponowana przez Ewę Domańską. W części drugiej podjęte zostaną tematy przylegające do figury autostrady. Będą to przede wszystkim widma akustyczne oraz perspektywa relacji między biosferą a projektem kapitalistycznego rozwoju. W ramach kolejnego podrozdziału podjęta zostanie próba analizy współistnienia człowieka wraz z różnymi formami istnienia, takimi jak śmieci czy grzyby, przy użyciu kategorii: lepkości i hiperobiektalności. Jako ostatnie pojawią się perspektywy apokaliptyczne, oparte na interpretacji niszczycielskich sił biotopu.

W stronę ziemi – wyobraźnia nekrotyczna

W przypadku powieści *Jeśli przecięto cię na pół* skuteczna analitycznie może okazać się raz jeszcze perspektywa "eko-nekro"[15] wypracowana przez Ewę Domańską:

> […] perspektywa eko-nekro zachęca, by zaglądnąć do grobu i cmentarnego podziemia, praktykując myślenie w kategoriach relacji, mieszania się, nieustannie tworzącego się tam życia[16].

14. Widmontologia i realizm spekulatywny stanowić będą najważniejszy korpus teoretyczny tekstu, ale nie są to jedyne metodologię, które na jego kształt wpływają. Analiza prowadzona jest z perspektywy "ekowidmontologicznej" – opartej, poza wymienionymi już metodologiami, na: psychoanalizie, ekokrytyce, nowym materializmie i elementach dialektyki. Szerzej o "ekowidmontologicznej" strategii lektury piszę w: Mateusz Adam Michalski, "Ekowidmontologia jako strategia lektury. Studium przypadku *Kości, które nosisz w kieszeni* Łukasza Barysa", *Jednak Książki* 15 (2022).

15. Zob. Ewa Domańska, *Nekros: wprowadzenie do ontologii martwego ciała* (Warszawa: PWN, 2018), 186.

16. Domańska, *Nekros*, 23.

Zgodnie z założeniami ekologii nekrotycznej, szczątki i wszelkie materialne pozostałości po życiu pozostają (nekro)sprawcze, mogą wchodzić w relacje jako aktanci czy aktorzy i, co najważniejsze, mają realny wpływ na materialną rzeczywistość. Proponowana przez Domańską kategoria "Nekrosu" jako rodzaju "materialnej prazasady, macierzy, podstawy"[17] powstałej w wyniku mieszania się ze sobą i wzajemnego oddziaływania szczątków, materiałów organicznych i nieorganicznych, zdaje się przypominać przedmiot o cechach hiperobiektalnych. "Nekros" wykracza czasowo i przestrzennie poza ludzką skalę, pozostając przy tym nieustannie obecny jako lepka część egzystencji. "Nekros manifestuje życie nieodłączne od materii, życie jako rodzaj związku"[18], związku, należy dodać, najczęściej nieuświadomionego przez podmiot.

Szczątki, stanowiąc istotną część morfologii gleby, stają się nieodzowną częścią życia Marcela – nastoletniego narratora *Jeśli przecięto cię na pół*. Oprócz namacalnych efektów ich nekrosprawczości w świecie ważniejszy wydaje się ich potencjał do oddziaływania na psychiczną strukturę podmiotu poprzez nawiedzenia – powracanie i nieustanną fiksację "ja" wokół tematu szczątków i ziemi, która zostaje skojarzona ze śmiercią. Momentem tego wyobrażeniowego połączenia jest pogrzeb matki:

> Ciało wchodzące w ziemię, ciało wchodzące w ciemność, która otwiera się przed nim, czeka na ciało. Choć teraz powinno się zbierać ostatnie owoce i patrzeć na ich pękanie, to ziemia chętnie weźmie w siebie mamę – martwe nasiono. (s. 40)

Od teraz gleba w świadomości Marcela będzie zawsze pełna ciał zmarłych, szczątków zwierząt i śladów przeszłości. Co istotne, ziemia w opisie narratora zyskuje pewne cechy istoty ożywionej. Nie jest to odosobniony przypadek, już na początku powieści Barysa bowiem, kiedy w formie retrospekcji przywołana zostaje scena pracy na roli, w wyobraźni Marcela gleba nie tylko zyskuje właściwe dla bytów zwierzęcych cechy, lecz także staje się przy tym żądna krwi: "Tata stwierdził, że to ostatnie żniwa, bo się nie opłaca orać, siać, zbierać i kosić. To ostatnie – bo nikt nie pozwoli się ziemi pożreć […]" (s. 8).

Gleba w świadomości narratora staje się czymś przerażającym, bytem spotworniałym zdolnym do odbierania i dawania życia: "[…] pole puchnące razem z ziarnami na wiosnę w końcu złapie ciało, wessie ciało, urodzi ciało" (s. 73). Ziemia pożera podmiot w tym sensie, że uzależnia go od siebie i odbiera mu możliwość autonomicznego istnienia w oderwaniu od innych bytów. Julia Fiedorczuk w *Cyborgu w ogrodzie* zaznacza, że według Freuda ludzka chęć do "podporządkowania

17. Domańska, *Nekros*, 67.
18. Domańska, *Nekros*, 67.

sobie pozaludzkiej przyrody"[19] wiąże się z pragnieniem uniknięcia cierpienia. To zaś w psychoanalizie ściśle łączy się z niemożnością zachowania podmiotowej autonomii. Kiedy przyroda okazuje się wymykać ludzkiej władzy, a wręcz, jak ma to miejsce w *Jeśli przecięto cię na pół*, sama zyskuje władzę nad życiem człowieka, wtedy dochodzi do momentu obcości i pęknięcia wewnątrz podmiotu. "Ja" okazuje się nie być panem we własnym domu, tym samym widmo śmierci nie na własnych warunkach niebezpiecznie się zbliża.

W *Widmontologiach nowoczesności* Jakub Momro pisze o lęku przed śmiercią w filozofii Jacques'a Derridy w następujący sposób:

> Lęk przed śmiercią to, jak mówi Derrida, "lęk przed kastracją", a zatem przed chwilą, w której narcystyczna iluzja pełnego podmiotu zostaje naruszona i przekształca się w powidok prawdziwej organicznej, ucieleśnionej i uosobionej obecności[20].

Śmierć dla Derridy jest siłą rujnującą pewien wyobrażony obraz niewybrakowanego podmiotu. Jest kastracją, która redukuje "ja" jedynie do jego organicznego wymiaru. Podmiot staje się materialnym ciałem podatnym na zranienie i uzależnionym od świata poza-ludzkiego. Bezpośrednie zetknięcie ze śmiercionośną siłą przyrody i uświadomienie sobie własnej zależności od niej jest momentem, w którym narcystyczny podmiot nie może istnieć w ten sam sposób jak dotychczas. Od teraz jego egzystencja będzie wypełniona widmami innych bytów, lękiem przed permanentną współobecnością i poczuciem nieustającej zależności[21].

U Barysa widmo egzystencji zależnej od hiperobiektów i innych nie-ludzkich aktantów i aktorów biosfery zostaje skonkretyzowane w lęku przed krwiożerczą siłą gleby. To ona w wyobraźni Marcela staje się widmem podmiotowej kastracji i śmierci nie na własnych warunkach: "[…] ziemia pożre każde istnienie […]". Lokalna ziemia pojawia się w *Jeśli przecięto cię na pół* także w innej modalności – jako dziedzictwo: "[…] ktoś musi zostać na gospodarstwie, bo gospodarstwo to ziemia, a ziemia to dziedzictwo, a dziedzictwo to przodkowie, a oni z kolei to historia […]" (s. 52).

Istotniejszy w kontekście poczucia zależności od lokalnej ziemi jest traumatyczny ładunek, jakim została obarczona:

---

19. Julia Fiedorczuk, *Cyborg w ogrodzie: wprowadzenie do ekokrytyki* (Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015), 183.

20. Jakub Momro, *Widmontologie nowoczesności: genezy* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014), 223.

21. Widmontologia niesie za sobą także pozytywny, etyczny ładunek, oparty na współistnieniu, wsłuchaniu się w innego, oddanie sprawiedliwości. Szerzej o etycznym wymiarze widma w tekście ekologicznym piszę w: Mateusz Adam Michalski, "Choroba i środowisko – ekowidmontologiczna lektura *Łakomych* Małgorzaty Lebdy", *Ruch Literacki* 5 (2023), 732–734.

> A potem truposze. Wszędzie wokół, w lasach, na polach, na łąkach, truposze, pocięte, podziurawione, pobite, postrzelone, poćwiartowane truposze w żołnierskich mundurach, z karabinami, pistoletami w kieszeniach, z hełmami obok głów. (s. 69)

Glebę Sromutki wypełniają szczątki, ślady po przeszłym cierpieniu i śmierć, a pobliskie lasy stały się niejako masowym grobem, gdzie chowano większość ciał: "Chłopców chowano w lesie: chłopi kopali rowy i zbijali z drzewa krzyże" (s. 70). Masowa śmierć na stałe wżera się w tkankę rzeczywistości – pozostaje obecna, oddziałująca na lokalne życie i tożsamość mieszkańców: "Bo śmierć zstąpiła z nicości, przebiła się na polach wrzaskiem i zaraziła Sromutkę. Ochrzciła Sromutkę krwią chłopców, skórą i włosami. I odtąd Sromutka naprawdę stała się Sromutką" (s. 70). Ziemia staje się swoistym więzieniem, z którego nie ma ucieczki: "Języka i paznokci nie da się do końca oczyścić ze wsi. Bo człowiek ucieknie ze Sromutki, ale Sromutka ze człowieka nigdy" (s. 28). Widm przeszłości nie można się pozbyć – zawsze będą powracać, wyrywać się z ziemi i nawiedzać powierzchnię. Zmierzenie się z widmami byłoby etycznym gestem, który według Moniki Rogowskiej-Stangret opiera się na dręczeniu, nawiedzaniu i straszeniu. Widma i duchy są: "ceną za przemoc, ludobójstwo, podbój, kolonizację, ceną nie do spłacenia, dlatego ich potworna obecność wpisana jest w naszą teraźniejszość i przyszłość"[22]. U Barysa to właśnie gleba stanowi kruchą i porowatą granicę między teraźniejszością a przeszłością: "Tomcio Karzełek popchnął mamę do zastanawiania się nad swoim pochodzeniem. Chodziła bardzo często z głową w ziemi i poprzez ziemię próbowała się dostać w straszną przeszłość" (s. 33). To w glebie skrywają się traumy i wszystko, co wyparte.

Fundamentalnym przecięciem na tkance powieściowej przestrzeni jest autostrada, stanowiąca jedno ze źródeł mieszania się wielu światów w Sromutce. W *Jeśli przecięto cię na pół* pojawienie się autostrady, która łączy ze sobą dwie Polski na poziomie wielkoskalowym, w mikroskali rozgranicza lokalną przestrzeń: "[…] rozpięto szkielet między wielkimi miastami, natomiast pozostałe zbiorowiska ludzi, światów i zwierząt odgrodzono ekranami w kolorze zieleni, ubrano w padlinę" (s. 16). Choć autostrada jako symbol postępu i nowoczesności daje mieszkańcom prowincji pewne nowe możliwości, to przede wszystkim stanowi źródło cierpienia i śmierci, zarówno dla ludzkich, jak i nie-ludzkich mieszkańców Sromutki:

> Jeśli dziadek płakał za czymś, to za światem, że odchodzi w inną, złą stronę, za dżdżownicami, ptakami, robakami, sarnami i ludźmi, za całą tą ekologiczną gromadką, która

22. Monika Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2021), 63.

musiała uciekać ze swoich domów na wieść o autostradzie, którą ciągnęli nam przez wieś w ramach postępu i tak dalej. (s. 112)

Budowa autostrady i konsekwencje jej użytkowania mają negatywny wpływ na ekosystem i zamieszkujące te tereny populacje. Tym samym przyczynia się ona do postępującej degradacji środowiska, staje się niejako jej figuracją. Równocześnie autostrada wiąże się z określoną wizją przyszłości, w której ludzka inferencja w przestrzeń rekonfiguruje dotychczasowe wyobrażenie o życiu, radykalnie zmieniającą znany porządek.

Autostrada i widmo katastrofy

Marzec w *Antropocieniu* wiąże doświadczenie współczesności ze stanem niepokoju o nieokreślonym źródle: "Nasza codzienność jest przeniknięta przeczuciem nadciągającej katastrofy, fatalnego widma przyszłości […]"[23]. Dalej stwierdza: "Antropocień […] jest być może przede wszystkim afektem, wewnętrznym nastrojem: lękiem, napięciem i podenerwowaniem […]"[24]. Ontologiczna kondycja współistnienia z lepkimi hiperobiektami, nieustannym zanurzeniem "ja" w sieci relacji i połączeń między wielością bytów, które okazują się sprawcze i działające, jest właściwością współczesnego podmiotu. Jak zauważa Momro podmiot w widmontologicznej filozofii Derridy "zostaje ujęty w sieć relacji: z innymi podmiotami, ze światem, z naturą itd."[25]. Przy tym musi utracić swój suwerenny i stabilny status, uzależniając się od przetrwania innych bytów. Zgodnie z założeniem Marca współczesność stała się epoką niesamowitego, w której rzeczywistość dziwaczeje i potwornieje[26]. Według filozofa wynika to z faktu, że "[…] XXI wiek przyniósł ze sobą realną i najbardziej materialną śmierć z możliwych – skażenie środowiska oraz masowe wymieranie gatunków"[27]. Nierozerwalne złączenie "ja" z materialnością bycia i jego zależność od umierającej biosfery sprawia, że codzienność podmiotu zostaje wypełniona widmami nadchodzącej katastrofy, która odbiera prawo do śmierci na własnych warunkach.

Derridiańskie widma cechują się ontologiczną paradoksalnością ze względu na ich równoczesną przynależność do materialnego i duchowego porządku,

23. Andrzej Marzec, *Antropocień: filozofia i estetyka po końcu świata* (Warszawa: PWN, 2021), 49.
24. Marzec, *Antropocień*, 49.
25. Momro, *Widmontologie*, 183.
26. Marzec, *Antropocień*, 73.
27. Marzec, *Antropocień*, 73.

w żadnym z nich nie ujawniając się w ontologicznej pełni[28]. Zjawa pozostaje więc w nieuchwytnej strefie podmiotowego doświadczenia, nie będąc "ani obecna, ani nieobecna"[29]. Przy tym jest elementem wiecznie powracającym[30], który wymyka się pracy negacji czy wyparcia, uporczywie pozostając w strukturze nieświadomości jako "materialny osad rozbijający porządek tego, co świadome"[31]. Zdaje się, że jednym ze śladów tak rozumianej widmowej (nie)obecności w powieści Barysa byłaby wspominana wcześniej autostrada. Pozostaje ona przestrzenią odciętą od codziennej egzystencji poprzez ekrany akustyczne. Jest w pewien sposób niedostępna, ponieważ "na autostradę pieszo wstępu nie ma" (s. 22). Równocześnie jej cień nieustannie unosi się nad wsią i wplata w lokalne życie: "Odkąd pobudowano tu autostradę, to wciąż słychać szum" (s. 13). Akustyczna obecność autostrady jest niemożliwa do zniesienia (w heglowskim tego słowa znaczeniu). Dźwiękowy charakter widma ukazuje tym samym ontologiczną siłę spektralnych porządków opartą na pojawiającej się już w kontekście hiperobiektów lepkości.

Audialne nawiedzenia ściśle wiążą się z porządkiem nieświadomego i wypartego. Jak zauważa Momro, pisząc o fonicznej kondycji podmiotu nowoczesnego:

> Można by powiedzieć zatem, że dźwięki stanowią nieświadomość nowoczesności: choć pojawiają się i wybrzmiewają, to w istocie bardzo często ujawniają mroczną czy po prostu niechcianą stronę naszej egzystencji[32].

Nieustanny szum autostrady byłby zatem widmem ujawniającym Marcelowi to, co zostaje wyparte z nowoczesnej świadomości, zanegowane czy stłumione. Skoro zaś autostrada symbolizuje porządek postępu, w którym klimat i środowisko zostają poddane radykalnym zmianom i negatywnym przekształceniom, to jej szum będzie nieustannie przypominał o ludzkiej przemocy wobec biosfery, jej degradacji i nadchodzącej katastrofie klimatycznej. Jednak widmo tego, co ma nadejść, nie jest jedyną zjawą nawiedzającą Marcela.

Jednym z podstawowych założeń ontologii spektralnej jest przeświadczenie o mnogości widm. Jak zaznacza Marzec, referując myśl Derridy: "Widma nigdy nie są jednym"[33], zawsze jest ich wiele, przychodzą z różnych światów, czasów i rozwarstwiają stabilność rzeczywistości podmiotu, ujawniając przy tym

28. Jacques Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: PWN, 2016), 24.

29. Jacques Derrida, *Gorączka archiwum: impresja freudowska*, przeł. Jakub Momro (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2016), 125.

30. Derrida, *Widma*, 32.

31. Momro, *Widmontologie*, 152.

32. Jakub Momro, "Fenomenologia ucha", *Teksty Drugie* 5 (2015), 8.

33. Marzec, *Widmontologia*, 178.

"heterogeniczność czasu"[34]. Zgodnie z myślą samego Derridy z *Widm Marksa* struktura teraźniejszości w obliczu nawiedzenia staje się: "[…] niezespojoną lub niedopasowaną do siebie, '*out of joint*', teraźniejszość rozspojoną i wewnętrznie podzieloną"[35]. Tak też dzieje się w powieści Barysa, gdzie powstanie autostrady sprawia, że fundamentalne porządki mieszają się ze sobą i wzajemnie nawiedzają. Przeszłość i przyszłość uobecniają się w teraźniejszości, to, co ukryte, wychodzi na powierzchnię, a życie zostaje splątane ze śmiercią. Można powiedzieć, że autostrada przecina powieściowe światy i sprawia, że granice między nimi pękają:

> Bo mama została przecięta na pół, w ślad za Polską i powiatem, właśnie przez autostradę, która wiązała ze sobą Polski A, tę autostradę, która wisiała nad nami i wlewała się nam w mózgi szumem, i chowała się za zielonymi panelami, i zatapiała nas swoim szerokim nurtem. (s. 108)

Inność i obcość nieustannie wiszą nad Sromutką. Tym samym są nieredukowalnym elementem podmiotowego doświadczenia. Ten zaś nie może już odróżnić się od nawiedzającego go świata zewnętrznego.

Powstanie autostrady otworzyło tkankę lokalnej ziemi i sprawiło, że to, co ukryte, stało się obecne w doświadczeniu narratora: "Razem z autostradą, która zwiastowała Euro i nowoczesność, szła na wierzch cała przeszłość" (s. 110). Poza licznymi szczątkami, mogiłami oraz resztkami zwierząt z ziem Sromutki wyłania się zapomniana wioska Słowian. Groźba przemieszania się światów przeszłości i teraźniejszości staje się realna, kiedy bohater śni o zagłębianiu się w słowiańską historię: "Nocą śniłem, że na przekór im wchodzę do środka, że błąkam się we wiosce Słowian i cofam w daleką przeszłość […]" (s. 111). Stamtąd bierze ze sobą chrząstkę dinozaura, co według przestrogi słowiańskiej kukiełki sprawi, że "czasoprzestrzeń na pewno się załamie, śmierć będzie chodziła po wierzchu i wszystko się pomiesza […]" (s. 111). Tak też się dzieje – choć można powiedzieć, że już wcześniej rzeczywistość prowincji była nawiedzana przez kulturę Słowian w formie pozostałości językowych czy wyobrażeniowych, to dopiero teraz świat powieściowy wypełnią upiory i zjawy. Jedną z nich będzie duch zmarłego Dawida, w którym zakochał się narrator.

Marcel wchodzi w świat ziemi, powraca do zmarłych i żyje wśród nich. Jak sam stwierdza: "[…] patrzę na nagrobki i mam wrażenie, że miesza się we mnie upał razem z nazwiskami zmarłych" (s. 49). Zanurza się także w przeszłość, we wszystkie inne ludzkie i nie-ludzkie pozostałości, na których leży Sromutka, a które zakryła autostrada: "Bo są różne wsie pod autostradą, różne wsie przecina

34. Marzec, *Widmontologia*, 193.
35. Derrida, *Widma*, 20.

ta asfaltowa rzeka, szeroka i bezwzględna dla ludzi i zwierząt […]" (s. 35). Pojawienie się autostrady odkrywa palimpsestowy charakter przestrzeni Sromutki, równocześnie go zaburzając: "Odkąd zabrali nam wioskę, tata czuł w sobie pewną niemożliwą do zasklepienia pustkę. Dorastał na ziemi, która nosiła w brzuchu wielką prehistorię […]" (s. 113).

Można stwierdzić, że budowa autostrady oddziałuje na wszystkich lokalnych płaszczyznach – pod ziemią, gdzie zaburza nekrotyczny cykl; na powierzchni, gdzie przecina i rozgranicza przestrzeń zamieszkaną przez byty ludzkie i nie-ludzkie; w sferze doświadczenia podmiotu jako akustyczne widmo nadchodzącej katastrofy i przemocy nowoczesności wobec biosfery oraz lokalnej gleby. Ta zaś w *Jeśli przecięto cię na pół* to nie tylko miejsce, w którym dochodzi do zderzenia podmiotu z traumogennym doświadczeniem zależności od natury, ale także przestrzeń wypełniona umarłymi, niechcącą odejść przeszłością oraz widmami przyszłości.

Śmieci i grzyby – (nie)organiczne współobecności

Hiperobiekty poprzez swoją ontologiczną "lepkość" negują możliwość zachowania granicy między podmiotem a przedmiotem. Według Mortona jest to przejaw ich fenomenologicznej bezpośredniości i niezbywalnego charakteru ich istnienia w doświadczeniu podmiotowym: "Obiekty są takie, jakie są, więc nieważne, czego jesteśmy świadomi i jak jesteśmy świadomi, one tam są, niemożliwe do strząśnięcia"[36]. Hiperobiektem są przedmioty długowieczne, wykraczające poza ludzką skalę i lokalną perspektywę. Do takich zalicza się biosfera, globalne ocieplenie, czy "nekrobiont". Aleksandra Ubertowska uznaje za obiekt o takich cechach także "niezniszczalne plastikowe torebki"[37]. Wydaje się więc, że także śmieci jako całokształt organicznych i nieorganicznych pozostałości po działalności człowieka można rozpatrywać w kategoriach hiperobiektalnych. Śmieci są bowiem obiektem ponadlokalnym i nieuposadowionym. Swoim ogromem wymykają się ludzkim skalom przestrzennym, a czasem całkowitego rozkładu – temporalnym.

Pisząc o ontologii istnienia odpadów, Fiedorczuk zauważa: "Składając się z substancji organicznych i nieorganicznych, odpady przynależą do szarej strefy przejścia pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co sztuczne"[38]. Śmieci znajdują się więc w strefie liminalnej, zawieszonej między różnymi światami, przypominając o ich nierozłącznej koegzystencji. Badaczka dalej stwierdza: "Wysypisko śmieci lokuje się na granicy pomiędzy cywilizacją a dziką przyrodą – odpady to substancja

36. Morton, "Lepkość", 292.

37. Aleksandra Ubertowska, *Historie biotyczne: pomiędzy estetyką a geotraumą* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2020), 36.

38. Fiedorczuk, *Cyborg*, 138.

permanentnie pozostająca w stanie przejścia"[39]. To właśnie graniczność sposobu bycia śmieci, ich pozostawanie pomiędzy porządkiem ludzkim i poza-ludzkim przy równoczesnym oddziaływaniu na oba świadczy o spektralnym wymiarze obecności odpadów. Wszelkie pozostałości i resztki są bowiem nieustannie obecne w życiu biosfery i jej podmiotów. W doświadczeniu człowieka są czymś niechcianym, wypychanym na margines rzeczywistości, gdzie umykają bezpośredniej zmysłowej obecności. Równocześnie śmieci pozostają cały czas przy nas i w nas – są lepkie, a ich materialny charakter przypomina uporczywie o cielesnym wymiarze egzystencji, zależnym od innych bytów organicznych i nieorganicznych.

W *Jeśli przecięto cię na pół* śmieci stanowią część lokalnego krajobrazu, są w lesie i na podwórku, wypełniają przestrzeń wsi:

> A wszędzie wokół mnóstwo śmieci: na łąkach leżą pozostałości po imprezach, ślubach i komuniach, po świętach i dniach powszednich, po starcach i po dzieciach, po dorosłych, po nastolatkach, słowem, na łąkach leżą pamiątki po wsi. (s. 129–130)

Marcel zanurza się we wszechobecności odpadów: "wniknąłem w księgę Sromutki i idąc wśród śmieci, zamieniłem się w śmiecia" (s. 132). Nastolatek sam staje się "śmieciem", czyli czymś przynależącym do kilku porządków, przeciętym ich współobecnością i zależnością, ale w żadnym z nich nie będąc w pełni. To właśnie to ontologiczne przecięcie, bycie pomiędzy sprawia, że jego rzeczywistość stanowi płaszczyznę heterogeniczną, łączącą w sobie wielość czasów i światów.

W powieści Barysa nagromadzenie odpadów w przestrzeniach poza-ludzkich takich jak łąki czy las, jest ściśle związane z groźbą zniszczenia środowiska poprzez jego zatrucie i zaśmiecenie. Dlatego też obecność śmieci można rozpatrywać w kategoriach spektralnych. Pomimo radykalnie materialnego charakteru ich istnienia[40], w doświadczeniu podmiotowym funkcjonują bardziej jako osad czy ślad przypominający o współobecności porządku ludzkiego i nie-ludzkiego, przeszłości i przyszłości, śmierci i życia. Śmieci wiążą się z mroczną stroną natury, niejako stają się nieodłączną częścią świata przyrody. Kiedy Marcel trafia do ukrytej w lesie zapomnianej szkoły, gdzie działalność człowieka zdaje się nieobecna, a zwierzęta przychodzą, aby się "otrząsnąć z po-ludzkich traum" (s. 224), tym, co przykuwa jego uwagę, jest brak śmieci: "To naprawdę dziwne, nie widziałem wokół śmieci, butelek, petów ani folii. To także wprawiło mnie w rozdrażnienie" (s. 224). Przypomina to wrażenie "osobliwe" w jego drugiej modalności, zgodnie z myślą Fishera wynikające z nieobecności tam, gdzie powinno być coś[41].

39. Fiedorczuk, *Cyborg*, 138.
40. Fiedorczuk, *Cyborg*, 139.
41. Zob. Fisher, *Dziwaczne*, 66.

Świat przyrody w doświadczeniu narratora jest ściśle związany z poczuciem osobliwości, niesamowitości, a nawet upiorności. Marcel ma wrażenie, że zaśmiecona natura otacza go i pochłania:

> Las oplata nas śmieciami, ale i dzięciołami, dzikami, dźwiękami, słowem, głoską 'dź', która potrafi wiązać suche chłopięce usta z łąką, drzewami, trawą i wreszcie grzybami, takimi dla nas obcymi i takimi połączonymi z ziemią, takimi dziwnymi (znowu 'dź'), takimi upiornymi, takimi smacznymi. (s. 127)

Zderzenie z wszechobecnością natury – jej ontologiczną "lepkością" i radykalnie innym (nie-ludzkim) sposobem istnienia – która straszy, ale i w pewien sposób pociąga bohatera, łączy się z figurą grzyba. Marzec w artykule pt. "Grzybnia jako hiperobiekt", przyglądając się fenomenologicznym aspektom zetknięcia człowieka z owocnikiem grzyba, zwraca uwagę na idącą za tym mroczną spekulację podmiotu w poszukiwaniu grzybni[42]. Jest to według Marca pewna forma gry pomiędzy "obecnością i nieobecnością" polegająca na wychylaniu się świadomości w stronę mrocznych ścieżek grzybni, do których odsyła owocnik. Dalej stwierdza: "Grzyby stanowią specyficzny rodzaj hiperobiektu, którego istnienie najlepiej charakteryzuje niesamowite doświadczenie bycia jednocześnie wszędzie i nigdzie"[43]. Grzyby, tak jak śmieci, wypełniają ciała, przestrzenie ludzkie i pozaludzkie oraz ziemię. Istnieją na przecięciu wielu światów, a ich obecność niweluje pozornie szczelne rozgraniczenia. Świadomie czy nie, nieustannie korzystamy z obecności grzybów. Według Domańskiej ich humiczne właściwości pozwalają także na rozpatrywanie grzybni jako "Nekrosu" o "substratowym, podłożowym i odżywkowym"[44] charakterze.

Dziwność i upiorność grzybni, odczuwane przez narratora *Jeśli przecięto cię na pół*, wynikają więc z ich nieuświadamianej wszechobecności. Grzyby zyskują spektralny wymiar istnienia w doświadczeniu podmiotu – pozostają wciąż realnie obecne przy równoczesnym wymykaniu się zmysłowej uchwytności. Całkowita złożoność grzybni może się skonkretyzować jedynie w wyobraźni jako pewna mroczna spekulacja, która równocześnie przypomina o przynależności człowieka do sieci bytów tworzących biosferę i, co najważniejsze, zwiastuje śmierć, rozkład ciała, ruinę podmiotowej autonomii.

---

42. Andrzej Marzec, "Grzyby jako hiperobiekty", w: *Refugia. (Prze)trwanie transgatunkowych wspólnot miejskich*, red. Monika Bakke (Poznań: Adam Mickiewicz University Press, 2021), 128.
43. Marzec, "Grzyby", 129.
44. Domańska, *Nekros*, 73.

Powrót wypartego

Już na początku *Jeśli przecięto cię na pół* przestrzeń Sromutki wypełnia narastający niepokój. Nad wsią i jej okolicami zawisło widmo końca świata:

> Latem czuło się na stacji dziwne letnie powietrze zmieszane z oparami benzyny, świerszcze, babie lato, kłoski i kurz utopione w dieslu. Atmosferę końca świata albo atmosferę po końcu świata. (s. 25)

Wraz z rozwojem powieści widmo staje się coraz bardziej realne poprzez występowanie licznych anomalii pogodowych, będących zwiastunami końca. Jednym z takich zwiastunów jest zanikanie pór roku, opóźnienia w ich pojawianiu się bądź przedłużony czas trwania: "Jesień na wsi można rozpoznać po ramówce. Jeśli pory roku nie chcą się posłusznie zmieniać, człowiek musi zaufać telewizji" (s. 53). W obliczu zbliżającego się kataklizmu pogodowego – trąby powietrznej – pory roku zaczynają się ze sobą mieszać: "Jednak wciąż wisi nad nami ta trąba i wciąż jesień miesza się z wiosną, nie można się oprzeć o żadną rzecz w zasięgu wzroku" (s. 126). W rzeczywistości narratora zanikają pewne stabilne struktury związane z klimatem i środowiskiem.

Anomalie dotyczące pór roku objawiają się także w ich charakterystyce trwania, kiedy już się pojawią. Dochodzi wtedy do intensyfikacji ich najbardziej wyniszczających właściwości. W przypadku lata jest to długotrwała susza: "W ogóle nie pada deszcz, chodzę w krótkim rękawku, biorę w dłonie liście, a one się kruszą na cemencie" (s. 57). Pomimo ocieplenia klimatu w sadzie rodziny Marcela rodzą się owoce: "czerwiec obrodził w burzę, huragan, trąbę owoców, na przekór ociepleniu i takim tam" (s. 244). Katastroficzna metaforyka odwleka w czasie rzeczywistą klęskę żywiołową. Zamiast niej pojawia się przejaw normalności, który wewnątrz świata anomalii sam staje się czymś dziwnym i anachronicznym. Babcia cieszy się, że "wraca wreszcie stara, dobra Polska, że wraca dzieciństwo i że znowu w świecie będzie panować obfitość zamiast strachu, że susza sprowadzi głód albo inną chorobę na sad – że anomalie się skończą […]" (s. 244). Jest to jednak powrót chwilowy, przypominający o utraconym świecie i poczuciu środowiskowego ładu. "Trąbie owoców" towarzyszą widma podmywające stabilność teraz – z jednej strony są pewną resztką po przeszłości, z drugiej zaś są zwiastunem katastroficznych przyszłości.

Zwiastunów końca w powieści Barysa jest więcej. Zazwyczaj ich źródeł można się dopatrywać w porządku nie-ludzkim. Lokalny ekosystem, wyniszczany przez człowieka, rozcięty przez autostradę, drenowany przez Polskę "A" i zaśmiecany przez mieszkańców wsi, staje się realnym zagrożeniem dla Sromutki – jej ludzkiego

porządku. W wyobraźni narratora natura przemienia się w żądną zemsty. Marcel słyszy możliwe głosy ptaków: "Chór ptaków beka wściekle i to bekanie może mieć wiele znaczeń. 'Zwróćcie nam łąki śmieciarze' albo 'Czas umierać wraz z młodzieżą szkolną'" (s. 131). Nie jest to odosobnione poczucie. Nieco później mówi:

> Miałem teraz wrażenie, że to pole wokół obdziera nas z nas, że mści się na nas za coś […] Mściło się na nas wichrem, śniegiem, kąsaniem i cięciem po policzkach. Natura to pierwsza do mszczenia się na chłopach (i babach) ze wsi. (s. 139)

Mściwy charakter natury jest więc czymś, co dotyka wszystkich mieszkańców Sromutki, co wisi nad całą wsią, stopniowo podmywając stabilność ludzkiej rzeczywistości.

Wrażenie nadciągającej zemsty natury potęguje nasilający się wiatr – zwiastun zbliżającej się trąby powietrznej: "Wiatr przewiewa się przez nas, przez podwórka, świszcze pod dachami, wciska się do uszu psom i zawraca ptaki" (s. 125). Jest czymś, co pozostaje obecne, bez pełnej materialnej obecności. Wiatru nie można się pozbyć ani przed nim ukryć – ma niemal wszędzie dostęp. Swoim ontologicznym charakterem, rozpostartym między niezbywalną obecnością a nieobecnością, przypomina widmo. Wiatr sprawia również, że czas wypada ze swych linearnych ram: "Coś się robi z czasem… Czas zwalnia, przetacza się przez nas razem z wichurą" (s. 123). To zaś jest charakterystyczne dla spektralnego nawiedzenia jako podmywającego homogeniczny charakter czasu.

Kiedy trąba uderza, niemal wszystko zostaje zmiecione czy zerwane: "Trąba ścisnęła naszą wieś i prawie nic za sobą nie zostawiła" (s. 258). Dewastujące żywioły są nie do zatrzymania: "[…] ale prawdziwa trąba to coś innego, coś, przeciwko czemu nie można się zbuntować" (s. 258). Ludzki porządek, pozornie szczelny i dominujący, okazuje się nie tylko zależny od natury, ale chwiejny i kruchy w obliczu jej siły. Na oczach Marcela rozgrywa się swoista apokalipsa, która przychodzi z porządku nie-ludzkiego. Apokalipsa odsłania to, co pozostawało ukryte: "Teraz Bóg widzi każdą rzecz: może rozdawać karę za karą i nie schowasz się przed nim" (s. 258). Według Slavoja Žižka każde apokaliptyczne wydarzenie odkrywa wypartą prawdę[45]. Ta zaś powraca i niczym widmo nawiedza porządek rzeczywistości podmiotu. Wtedy też dochodzi do pomieszania się czasów i zatarcia wytyczonych przez ludzkość granic między światami.

Spektralny powrót dotyczy przede wszystkim zanikającego strumienia, na którego miejscu zjawia się zalewająca wszystko rzeka:

45. Slavoj Žižek, *Hegel i mózg podłączony*, przeł Maciej Kropiwnicki (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2021), [ebook:202 z 309].

> A za tamtą bezimienną rzekę, która zniknęła na początku lata, bo nie spadła ani kropla deszczu, teraz dostała Sromutka nową rzekę, która pędzi przez cement i wlewa się na podwórka, na chodniki, do rowów, do kurników. (s. 260)

Kiedy pojawia się Potrąbka, Marcelowi coraz trudniej rozgraniczyć to, co ludzkie, od nie-ludzkiego, to, co żywe, od umarłego. Cmentarna rzeka wprowadza inną czasowość, bliższą temu, co nie-ludzkie: "Ale Potrąbka to inna rzeka, inna odmiana czasu. To czas bez linii, ale z gałęziami" (s. 264). Antropocentryczna temporalność i krajobraz rozpadają się na oczach narratora, pozwalając przy tym zwrócić uwagę na inne formy przetrwania. Trąba odsłania ten tłumiony wymiar rzeczywistości, gdzie ludzkie formy istnienia są tylko jednymi z wielu, bowiem kiedy porządek człowieka zostaje osłabiony, pojawia się miejsce na uważność wobec innych kolektywów.

Kataklizm rozrywa iluzoryczną całość i spójność świata narzucaną przez ludzki *logos*. Zamiast tego, wszystko jest pokawałkowane i rozspojone, bo trąba "zerwała każdą całość, przecięła każdą całość równo na kilkadziesiąt połówek" (s. 262). Równocześnie coraz więcej porządków zaczyna się ze sobą mieszać. Rzeka wnika w struktury ludzkiego istnienia i narusza ten porządek, nicując dotychczasowy układ rzeczywistości: "Teraz ulicą płynie w dół Potrąbka właśnie, a nie pędzi samochód za samochodem" (s. 260). Wszystko zaczyna się łączyć i scalać: "Burza tnie Sromutkę na pół, ale tnąc – łączy. Zwierzę i auto to to samo, co człowiek i łąka" (s. 260). Sztuczne rozgraniczenia między światem ludzkim i nie-ludzkim pęka, a wszelkie inne kulturowe czy symboliczne podziały okazują się niewystarczająco szczelne wobec zjednującej siły natury.

W obliczu trąby i poprzez pojawienie się cmentarnej Potrąbki zniesiona zostaje jedna z najważniejszych kulturowo form rozgraniczenia – między przestrzenią żywych a umarłych. Jest wydzielony względem wsi, a równocześnie pozostaje do niej podłączony:

> Cmentarz jest położony na wzgórzu. W ten sposób, że trupiarnia ma widok na całą Sromutkę, i w ten sposób, że każda osoba w Sromutce dobrze widzi cmentarz przez okno, bo cmentarz leży nad wsią. (s. 62)

W świecie hiperobiektów, gdzie ciała i szczątki stają się nekrotycznym podłożem istnienia, nie sposób rozdzielić śmierci od życia. Kiedy uderza trąba, oba porządki mieszają się ze sobą. Chęć tworzenia innych miejsc, wydzielonych topograficznie, okazuje się nieskuteczne w obliczu sił natury. Cmentarz staje się epicentrum uderzenia trąby: "Trąba walnęła w cmentarz, który stoi na wzgórzu i właśnie tam można znaleźć źródło Potrąbki" (s. 260). Przestrzenie cmentarza

i wsi jednoczą się, a wraz z nimi porządki życia i śmierci, przeszłość i teraźniejszość, ludzkie i nie-ludzkie.

Po apokaliptycznym uderzeniu trąby nic już nie jest takie samo: "Po trąbie świat się zmienia nieodwracalnie, trąba rozpieprza cmentarz i unieważnia śmierć" (s. 266). Współistniejące obok siebie światy, rozdzielane w antropocentrycznej perspektywie, stają się jednością, której nie sposób ponownie rozdzielić. Wszystko się zamazuje i nakłada na siebie: "[…] nazwiska przeplatają się z nazwiskami, a korzenie z dżdżownicami" (s. 272). To, co wcześniej pozostawało pod ziemią i w ukryciu, wychodzi na wierzch: "Ziemia się otwiera" (s. 263). W doświadczeniu narratora ludzkie podziały zostają unicestwione, a rzeczywistość wypełniona elementami z różnych porządków, staje się lepką plątaniną bytów. Nawet coś tak swojego i jednostkowego jak śmierć, pozostaje zależne od świata zewnętrznego. Natura odbiera podmiotowi prawo do śmierci na własnych warunkach, bowiem nie tylko potrafi zabrać życie, ale także oddziaływać na ciało po śmierci.

W obliczu katastrofy Marcel wskakuje do kufra: "Chowam się w kufrze i przebieram w damskie ciuszki" (s. 261). Kufer w *Jeśli przecięto cię na pół* pełni wiele funkcji, jednak zdaje się, że można uznać go przede wszystkim za wnętrze "ja", gdzie chowają się tożsamości narratora, jego wspomnienia i zmarły dziadek. Jednak nawet to, co skrajnie podmiotowe okazuje się zależne od zewnętrza – biotycznych i abiotycznych struktur. Trąba jako apokalipsa odkrywająca wszystko, nie pozostawiła także nic ukrytego w świadomości Marcela. Kiedy zaś widma wychodzą na powierzchnię i nic już się nie chowa, dochodzi do podmiotowego rozłamu:

> Poszedłem przed lustro i studiowałem własną twarz, która zdawała mi się twarzą to dzieciucha, to dorosłego mężczyzny […] Czułem się straszliwie daleki sobie, a chciałem się złapać, dotrzeć do siebie przez kreci tunel, wziąć siebie za dłoń i poprowadzić ku powierzchni. Usiadłem na kanapie. Podniosłem się i zerknąłem do kufra. Słońce wpadało do środka, oświetlało całe wnętrze. Nic nie chowało się w mroku. (s. 278)

Narcystyczny obraz spójnego "ja" bezpowrotnie pęka w obliczu zderzenia z wypieraną prawdą – "ja" nie jest i nigdy nie było panem we własnym domu.

* * *

Ekowidmontologiczna analiza powieści Łukasza Barysa ukazuje złożone relacje między podmiotem a jego środowiskiem. Już gleba Sromutki funkcjonuje jako nekrotyczna matryca, przestrzeń przenikania się życia i śmierci, przeszłości i teraźniejszości, naznaczona traumatyczną historią i lękiem przed utratą jednostkowej autonomii. Z kolei autostrada, będąca symbolem nowoczesności, staje się nie tylko fizycznym przecięciem lokalnej przestrzeni, lecz także akustycznym

widmem przypominającym o destrukcyjnym wpływie człowieka na biosferę i zwiastującym katastrofę. Analiza ontologii istnienia śmieci i grzybów ilustruje natomiast, jak hiperobiekty zacierają granice między człowiekiem a całością istnienia, manifestując swoją lepką, choć często nieuświadomioną, wszechobecność. Poczucie zależności od świata i kruchości antropocentrycznego i narcystycznego porządku potęgują nadchodzące anomalie pogodowe. W ich konsekwencji dochodzi do tytułowego przecięcia samej podmiotowości narratora, który w obliczu widm przeszłości, teraźniejszości i przyszłości zostaje skonfrontowany z nierozerwalną współobecnością, tracąc iluzję autonomii ludzkiego "ja".

Bibliografia

Barcz, Anna. "Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobiektów Timothy'ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze". *Teksty Drugie* 2 (2018), 75–87.

Barys, Łukasz. *Jeśli przecięto cię na pół*. Warszawa: Cyranka, 2022.

Derrida, Jacques. *Gorączka archiwum: impresja freudowska*, przeł. Jakub Momro. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2016.

Derrida, Jacques. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski. Warszawa: PWN, 2016.

Domańska, Ewa. *Nekros: wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warszawa: PWN, 2018.

Fiedorczuk, Julia. *Cyborg w ogrodzie: wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.

Fisher, Mark. *Dziwaczne i osobliwe*, przeł. Andrzej Karalus i Tymon Adamczewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2023.

Marzec, Andrzej. *Antropocień: filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: PWN, 2021.

Marzec, Andrzej. "Grzyby jako hiperobiekty". W: *Refugia. (Prze)trwanie transgatunkowych wspólnot miejskich*, red. Monika Bakke, 122–133. Poznań: Adam Mickiewicz University Press, 2021.

Marzec, Andrzej. "Nie-ludzkie widma – archiwum, pamięć oraz przetrwanie w epoce antropocenu". *Czas Kultury* 2 (2020), 17–22.

Michalski, Mateusz Adam. "Choroba i środowisko – ekowidmontologiczna lektura *Łakomych* Małgorzaty Lebdy". *Ruch Literacki* 5 (2023), 723–738.

Michalski, Mateusz Adam. "Ekowidmontologia jako strategia lektury. Studium przypadku *Kości, które nosisz w kieszeni* Łukasza Barysa". *Jednak Książki* 15 (2022), 51–63. https://doi.org/10.26881/jk.2022.15.04

Momro, Jakub. "Fenomenologia ucha". *Teksty Drugie* 5 (2015), 7–12.

Momro, Jakub. *Widmontologie nowoczesności: genezy*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2014.

Morton, Timothy. "Lepkość", przeł. Anna Barcz. *Teksty Drugie* 2 (2018), 284–295.

Morton, Timothy. *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, przeł. Anna Barcz. Warszawa: Oficyna Związek Otwarty, 2023.

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

Ubertowska, Aleksandra. *Historie biotyczne:pomiędzy estetyką a geotraumą*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2020.

Žižek, Slavoj. *Hegel i mózg podłączony*, przeł. Maciej Kropiwnicki. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2021.

Dorota Masiakowska-Osses
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0001-9592-4174

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17921

Resztki, odpady i śmieci w eseju *Pudło ojca. Historia o dziedziczeniu* Lukasa Bärfussa

Remains, Waste and Rubbish in the Essay *Father's Box. A Story about Inheriting* by Lukas Bärfuss

Abstract: The article is an analysis of the essay *Father's Box* by Lukas Bärfuss, today considered one of the most important and productive contemporary Swiss authors. A private history relating to his deceased homeless and indebted father is combined with reflections on sociology, economics, law and language. The paper answers the question of how the topics of remains, waste and rubbish, taken both literally and figuratively, function in the examined work. Particularly important in this context are the practices of tangible and intangible waste creation and removal, de- and re-evaluation of things and people from the perspective of the system and order deemed redundant and potentially harmful, and the consequences of these actions.

Keywords: remains, waste, rubbish, exclusion, Lukas Bärfuss, Swiss literature

Resztki, odpady, śmieci, nieprzydatne w miejscu i czasie, w którym powstały, szkodliwe lub uciążliwe, to coś, z czym we współczesnym świecie wciąż, a nawet z coraz większą intensywnością obcujemy. Równocześnie ciągle próbujemy się od nich uwolnić. Na ich temat powstała już bogata literatura, doczekały się nawet własnej gałęzi badań[1].

Wybór eseju Lukasa Bärfussa *Pudło ojca* może wydawać się w kontekście tej tematyki nieoczywisty. Jest to bowiem, jak informuje podtytuł, historia o dziedziczeniu. Łączy ona jednak refleksję nad osobistym doświadczeniem z rozważaniami na temat społeczeństwa, gospodarki, nauki, prawa i języka, w których problematyczna materia i zbędni ludzie pojawiają się zaskakująco często. Celem analizy jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób tekst Lukasa Bärfussa traktuje o resztkach, odpadach i śmieciach, ujętych zarówno w sensie dosłownym, jak

1. Za prekursora garbologii lub "śmietnikologii" uważa się amerykańskiego archeologa i antropologa Williama Rathjego, który w 1973 roku zapoczątkował w USA *Garbage Project*, a swoją metodę badawczą spopularyzował w książce *Rubbish! The Archaeology of Garbage* z 1992 roku (we współautorstwie z Cullenem Murphym).

i metaforycznym oraz w jaki sposób przedstawia on osobiste i społeczne relacje (w tym stosunki wartości i własności) oraz praktyki obchodzenia się z nimi.

Resztki – pudło i urna

Pudło, które pojawia się w pierwszym zdaniu eseju Lukasa Bärfussa, należało do ojca narratora, którego można utożsamiać z autorem. Wszedł on w jego posiadanie ćwierć wieku wcześniej, przejmując mienie zmarłego. O majątku w zwyczajowym rozumieniu tego słowa (nieruchomości, biżuteria, pieniądze) nie można było mówić, raczej o resztkach, o tym, co po ojcu i jego życiu pozostało. Było tego niewiele, kilka rzeczy osobistych i pudło po bananach z niewiadomą zawartością oraz meble, ale te zarekwirował właściciel wynajmowanego mieszkania, któremu ojciec zalegał z czynszem. Rzeczy były składowane na klatce schodowej w ostatnim miejscu zamieszkania ojca, w bloku na obrzeżach osiedla. Pozostałości syn spontanicznie ocenił jako "bezwartościowe"[2], towarzyszyły mu one jednak w kolejnych przeprowadzkach.

Do ostatecznej lustracji i ewaluacji zawartości pudła dochodzi dopiero po dwudziestu pięciu latach. Do tego czasu pozostają one jakby w zawieszeniu. Zgodnie z teorią odpadów Michaela Thompsona rzeczy uznane za nieużyteczne są stanem przejściowym między przedmiotami trwałymi, zyskującymi z czasem na wartości, a nietrwałymi, bez wartości. Odpady posiadają też potencjał płynnego przechodzenia między tymi kategoriami[3]. Kategoryzacja "resztek majątku"[4] ojca następuje przy okazji gruntownych porządków, podczas których gromadzony latami "kram bez celu i przeznaczenia musiał zostać przejrzany, oceniony, wyrzucony albo zmagazynowany"[5]. Wśród tego zbioru rzeczy już zbędnych, prócz nielicznych fotografii i kilku szkolnych zeszytów, brak było pamiątek z dzieciństwa i świadectw związanych z rodzicami autora. Nie miał on żadnego archiwum rodzinnego, nie posiadał jakichkolwiek dokumentów ani pamiątek z nimi związanych, dlatego pudło ojca można było uważać za pewne "kuriozum, anomalię"[6]. Zgodnie z koncepcją Thompsona i logiką, jako rzadki świadek tamtych czasów powinno zostać ono uznane za rzecz cenną, jednak w spadkobiercy długo wywołuje ono tylko

2. Lukas Bärfuss, *Vaters Kiste. Eine Geschichte über das Erben* (Hamburg: Rowohlt, 2022), 14. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia na język polski podaję we własnym przekładzie.

3. Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 9–10.

4. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 14.

5. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 7.

6. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 9.

negatywne uczucia. Pudło "pokryte kurzem, brudne i śmierdzące stęchlizną"[7] budzi niesmak i strach[8], co jest związane z historią jego właściciela.

Na poziomie materialnym i symbolicznym autor już dawno temu odciął się od ojca, urzędowo deklarując po jego śmierci odrzucenie spadku, który składał się głównie z długów. Przez większość życia starał się też zapomnieć o swoim pochodzeniu. Lecz teraz wreszcie dojrzał, by skonfrontować się z przeszłością, ze swoim dziedzictwem i zdecydować, czy rzeczy ojca zachować jako cenne ("w sejfie") bądź niebezpieczne ("w szafce do przechowywania substancji trujących"), czy wyrzucić je "na śmietnik"[9] jako nietrwałe i bezużyteczne. W głębszym sensie musiał również odpowiedzieć sobie na pytanie czy zintegrować odrzuconą historię ojca z własnym archiwum pamięci. Badaczka pamięci Aleida Assmann, nawiązując do koncepcji Krzysztofa Pomiana i zgodnie z teorią ambiwalentności Thompsona, tak pisze o związkach między archiwum i odpadami:

> Poza archiwum krążą towary i gromadzą się odpady. […] Granica między archiwum a śmietnikiem wydaje się przy tym z definicji ruchoma […]; odpady wskazują jedynie na fazę defunkcjonalizacji, w której przedmiot wypadł z użytkowego obiegu. Po tej neutralizacji może on na powrót uzyskać nowe znaczenie, ściślej: status wyposażonego semantycznie znaku. Tą drogą pozostałość staje się "semiforem", to znaczy widocznym znakiem niewidocznego i nienamacalnego, na przykład przeszłości albo tożsamości osoby[10].

Narrator stwierdza, że "pudło trzeba było umieć czytać"[11] i tylko sobie jako "świadkowi historii" i "archiwiście"[12] przypisuje umiejętność odszyfrowania zawartych w nim przedmiotów. "Pudło biedy"[13], jak je nazywa, jest pełne urzędowych pism adresowanych do ojca i jego notatek związanych z pieniędzmi, a właściwie z ich brakiem. Kluczem do odczytania pudła-semifora są osobiste doświadczenia autora, przez dłuższy czas pokrywające się z doświadczeniami ojca, życie "w brudzie, w biedzie, nad przepaścią"[14], z którego pomimo przeszkód, własnego zadłużenia i braku wykształcenia udało mu się jednak – inaczej niż ojcu – wkroczyć na "długą i wyboistą drogę do porządnej egzystencji"[15].

---

7. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 16.
8. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 9.
9. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 9.
10. Aleida Assmann, "Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej", w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. Magdalena Saryusz-Wolska (Kraków: Universitas, 2009), 115–116.
11. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 28.
12. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 28.
13. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 18.
14. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 18.
15. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 18.

Należy zaznaczyć, że *Pudło ojca* ma charakter autobiograficzny. Lukas Bärfuss przepracowuje w nim, o czym otwarcie mówi[16], również własne doświadczenia z wczesnej młodości, w tym problemy finansowe i okresową bezdomność. Ze względu na brak wykształcenia pisarz imał się wtedy różnych prac fizycznych: przy uprawie tytoniu, obsłudze wózków widłowych, w ogrodnictwie i na budowie, o czym informuje między innymi nota biograficzna na obwolucie książki. Historię rodziny autor długo zachowywał wyłącznie dla siebie, spychając ją na obrzeża pamięci lub dzieląc się nią w przetworzonej, uporządkowanej i łatwiejszej do przyjęcia formie oraz przemilczającą wobec własnych dzieci. Pełna historia Lukasa Bärfussa czekała jednak na opowiedzenie, na swoisty recykling, który pozwoliłby w okropności znaleźć sens i odnieść z tego korzyść[17].

Można powiedzieć, że w eseju pisarz dokonuje nie tylko recyklingu, czyli przetworzenia, lecz także upcyklingu, ponieważ nadaje historii ojca nowe znaczenie i zwiększa jej wartość. Ojciec znajduje swoje symboliczne miejsce w książce, w historii, która "w żadnym razie nie jest historią jego życia"[18], lecz czymś więcej. Losy mężczyzny nie zostały zrekonstruowane ani w warstwie faktograficznej, ani emocjonalnej. Jednak w twórczym procesie coś, co w wymiarze materialnym można by uznać za makulaturę, zwykły surowiec wtórny, zmienia się w pretekst do namysłu nad gospodarczymi i społecznymi determinantami ludzkiego życia i indywidualnych wyborów. W procesie literaturyzacji rzeczy przeznaczone do wyrzucenia tracą status śmieci[19]. Z tej perspektywy jest za co dziękować, co autor czyni na jednej z ostatnich kart książki, rewaloryzując pozostawiony przez ojca spadek jako "bogactwo"[20]. Bezużyteczna resztka, potencjalny śmieć, zamienia się w dobro (przynajmniej czasowo) trwałe. Jego wartość wzrasta tym bardziej, im częściej jest dzielony, "winien" zamienia się w "ma"[21].

Inaczej wygląda sprawa doczesnych szczątków ojca. Wiadomość o śmierci ojca, a raczej, jak czytamy w tekście, "człowieka, którego tak nazywano"[22], zastała autora ćwierć wieku wcześniej w Afryce. Podróż do kraju się opóźniała, ustalenie miejsca przechowywania szczątków mężczyzny zmarłego w szpitalu na zawał serca okazało się dla syna wyzwaniem. Z powodu nieobecności na miejscu (a *de facto*

16. Zob. rozmowa z autorem na premierze książki *Vaters Kiste. Eine Geschichte über das Erben* w Literaturhaus Zürich, 2.11.2022, https://literaturhaus.ch/stream?event=21635 (10.09.2024).

17. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 28.

18. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 91.

19. Por. David-ChristopherAssmann, "Müll literarisch – zur Einleitung", w: *Entsorgungsprobleme: Müll in der Literatur*, red. David-Christopher Assmann, Norbert Otto Eke, Eva Geulen (Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2014), 13.

20. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 78.

21. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 78.

22. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 8, 91.

braku) najbliższej rodziny i braku zainteresowania ze strony dalszych krewnych, szpital przekazał zwłoki do kremacji jednej ze współpracujących z nim firm pogrzebowych. Nikt nie uznał tych szczątków za wystarczająco wartościowe, by odnotować, do której. Gdy urnę w końcu udało się znaleźć, złożono ją – w obecności jedynie czworga żałobników – w odosobnionym miejscu, w kolumbarium. Tym samym prochy ojca miały znaleźć miejsce wiecznego spoczynku należne po śmierci każdemu człowiekowi bez względu na jego status za życia.

Na końcu eseju dowiadujemy się jednak, że cmentarz gwarantuje "wieczny spokój" jedynie przez dwadzieścia pięć lat, po czym usuwa prochy, by zrobić miejsce następnym. Syn interpretuje to jako kolejne po wcześniejszym usunięciu z mieszkania "wyrzucenie za drzwi"[23]. Urażony tym faktem autor, który próbował pokazać córce miejsce spoczynku i pamięci dziadka, formułuje pytanie, co dzieje się z usuniętymi z cmentarza, zresztą bez obiektywnej potrzeby, prochami zmarłych. Czy urna o symbolicznej wartości i sentymentalnym znaczeniu staje się na skutek bezdusznej administracyjnej decyzji śmieciem i ląduje na wysypisku? Po raz kolejny (po dramacie *Podróż Alicji do Szwajcarii/Alices Reise in die Schweiz* o samobójstwie wspomaganym oraz powieści *Koala* o samobójczej śmierci brata) temat śmierci staje się u Lukasa Bärfussa przyczynkiem do stawiania niewygodnych pytań, wykraczających poza jednostkowy przypadek. Jednym nich jest kwestia stosunku społeczeństwa do "ludzi-odpadów", podobnych do jego ojca, człowieka wykluczonego zarówno za życia, jak i po śmierci.

"Ludzie-odpady"

Właściciel tytułowego pudła nie był z pewnością człowiekiem sukcesu, wręcz przeciwnie. Syn określa go mianem "czarnej owcy rodziny"[24] i wspomina o hipotece występków, których dopuścił się on w młodości i które dwukrotnie zaprowadziły go do więzienia. Wymierzona przez społeczeństwo kara odosobnienia, czasowego wyjęcia ze społecznego porządku, mająca co do zasady zresocjalizować penitencjariusza, stała się przyczyną kolejnego wykluczenia. Jak odnotowuje w swojej pracy *Purity and Danger* brytyjska antropolożka kulturowa Mary Douglas, byli więźniowie często spotykają się ze stygmatyzacją, gdyż czasowe umieszczenie człowieka w zakładzie karnym czy psychiatrycznym na stałe umiejscawia go poza system społecznym[25]. Pomimo starań ojca, by po odsiedzeniu wyroku wieść

23. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 91.
24. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 13.
25. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2003), 98.

"porządne życie"[26], spadło na niego odium krewnych i rodziny. Do końca swoich dni, a nawet po śmierci pozostał jednym z "ludzi-odpadów", jak ich określił Zygmunt Bauman w *Życiu na przemiał*, zbędnym, "nadliczbowym, niepotrzebnym, bezużytecznym"[27] człowiekiem, który nie ma już do wykonania żadnego zadania. "Zbędność", pisał socjolog, "dzieli swe pole znaczeniowe z takimi słowami jak 'odrzuty', 'wyrzutki', 'śmieci' – krótko mówiąc odpady"[28].

Rozwodząc się i opuszczając rodzinę, ojciec narratora przestał pełnić rolę męża i ojca. Jego późniejsza egzystencja zaburzała porządek społeczny w dwójnasób, ponieważ nie miał on ani własnego domu, ani pieniędzy. Pozbawiony własnego kąta, ostatni etap życia spędził na ulicy, w chłodne noce korzystając z noclegowni dla bezdomnych.

Temat braku stałego miejsca zamieszkania jako fenomenu społecznie nieakceptowanego i uważanego za potencjalnie wywrotowy podejmuje autor w kontekście innego krewnego – dziadka ze strony matki, którego charakteryzuje w następujący sposób:

> Nie był on porządnym obywatelem z porządnym pochodzeniem. Ten przodek był bękartem, nie zwyczajnym, lecz w oczach społeczeństwa szczególnie wstrętnym, z rodowodem, który należałoby wytępić i to wcale nie w przenośni. Był synem nomady, kotlarza, Cyganem albo Romem, i panowie na uniwersytetach i oddziałach psychiatrycznych mieli niejeden pomysł, jakby się tej hołoty pozbyć z tego świata[29].

Mamy tu do czynienia z negatywnym wartościowaniem nomadycznego stylu życia osoby, która – zauważmy – zajmuje się naprawą starych, zużytych kotłów, przywraca im funkcje użytkowe, wykonuje więc pracę przydatną społecznie. Obiektywnie patrząc, mężczyzna nie jest ani szkodliwy, ani niebezpieczny. Jego sposób funkcjonowania i pochodzenie narusza jednak arbitralnie przyjęte normy, społeczny porządek, i budzi chęć pozbycia się go, usunięcia jak odpadu, wręcz unicestwienia.

Sformułowanie "w oczach społeczeństwa" odzwierciedla często przywoływane w kontekście śmieci zdanie Mary Douglas: "dirt […] exists in the eye of the beholder"[30], brud jest rzeczą względną, zależną od obserwatora. Douglas twierdzi, że pojęcie brudu jest trwale związane z życiem społecznym i wyobrażeniem

26. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 13.
27. Zygmunt Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. Tomasz Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004), 25.
28. Bauman, *Życie na przemiał*, 25.
29. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 23–24.
30. Douglas, *Purity and Danger*, 3.

społecznego porządku[31], któremu nieczystości zagrażają[32] i który w sposób naturalny dąży do ich eliminacji. Theodor Bardmann mówi z kolei o śmieciach jako "prowokacji systemu"[33].

Do działań marginalizujących system potrzebuje odpowiedniej narracji. W swoim przedstawieniu historii ludzkości jako historii śmieci Roman Köster wskazuje, że w połowie XVIII wieku młody wówczas dyskurs higieniczny splótł się z dyskursem etycznym. Czystość stała się normą o moralnych konotacjach i była dodatkowo kojarzona z sukcesem materialnym[34]. Ten kierunek myślenia z jednej strony usprawiedliwiał kolonializm, z drugiej wspierał działalność charytatywną i resocjalizacyjną. Ta miała za zadanie wciągnąć tych, "którzy uchodzili za 'szumowiny społeczeństwa' […] – niczym odpady i nieczystości – w obieg wydajności, produktywności, sensu"[35].

Lukas Bärfuss podejmuje temat takiego właśnie zinstytucjonalizowanego dyscyplinowania grup żyjących na marginesie szwajcarskiego społeczeństwa, jednego z – jak stwierdza w swym eseju – "najbogatszych i najbardziej produktywnych narodów świata"[36], odkrywając tym samym niechlubny kawałek historii własnego kraju. Pisze o przymusowym odbieraniu dzieci wędrującym rodzicom i umieszczaniu ich w rodzinach zastępczych, w domach poprawczych, w więzieniach i zakładach psychiatrycznych, o eugenice, o prześladowaniu, pozbawianiu wolności i kastrowaniu kobiet, homoseksualistów i nomadów[37] uznanych za zagrożenie dla porządku społecznego. Lista ofiar tak zwanej "opieki administracyjnej" (niem. administrative Versorgung), która była w Szwajcarii praktykowana nawet do 1981 roku i pozwalała stosować środki przymusu i pozbawiać wolności jedynie na podstawie urzędniczej decyzji bez obiektywnej winy, procesu i sądowego wyroku jest o wiele dłuższa, a proces badania i rozliczania tej długo przemilczanej praktyki oraz zadośćuczynienia ofiarom trwa[38].

W gruncie rzeczy wszystko i każdy może zostać uznany za zbędny i niebezpieczny odpad, który należy usunąć z pola widzenia, a następnie zniszczyć lub

---

31. Por. Douglas, *Purity and Danger*, 2.

32. Por. Douglas, *Purity and Danger*, 3.

33. Theodor M. Bardmann, *Wenn aus Arbeit Abfall wird. Aufbau und Abbau organisatorischer Realitäten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), 168.

34. Roman Köster, *Müll. Eine schmutzige Geschichte der Menschheit* (München: C.H. Beck, 2023), I. 5, mobi.

35. Anna Chromik-Krzykawska, "Między odrzuceniem a przyswojeniem: odpad udomowiony", *Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka* 4 (2007), 40.

36. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 58.

37. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 24.

38. Liczbę osób objętych w Szwajcarii w XX wieku "opieką administracyjną" szacuje się na 60.000. Urs Germann, "Administrative Versorgung", w: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/060532/2024-04-10/ (10.09.2024).

unieszkodliwić. Świadoma jest tego matka narratora, rozwiedziona, atrakcyjna i samotnie wychowująca dziecko mężczyzny osadzonego w więzieniu. Również ona nie wypełnia swojej roli w zgodzie z przyjętymi regułami społecznymi. Sama nazywa siebie "wyrodną matką"[39], zaniedbuje dom, a ponadto obraca się w podejrzanym towarzystwie. Jest jednak pracowita i sama zarabia na chleb, podejmuje się – jako kobieta bez wykształcenia – różnych zajęć: w barze, myjni samochodowej, przy fabrycznej taśmie i desce do prasowania, pozostając tym samym w kręgu produktywności i pożyteczności.

Można powiedzieć, że mimo ich wszechobecności odpady to pewnego rodzaju tabu objęte zakazem kontaktu, którego złamanie grozi zanieczyszczeniem i narażeniem się na działanie niebezpiecznych zarazków i substancji[40]. O swoim romskim ojcu, który zresztą w końcu osiedlił się jako samodzielny rymarz w jakiejś wiosce, pozostając jednak "pięknym, dzikim, nieokiełznanym mężczyzną"[41], matka narratora mówiła zawsze ściszonym głosem. O swoim mężu nie mówiła albo wcale, albo tylko szeptem, aluzyjnie, źle, zazwyczaj w tonie przestrogi przed notorycznym kłamcą i naciągaczem. Zdaniem autora matka chciała "zniszczyć każdą myśl, każde wspomnienie o nim"[42]. Również w sposób symboliczny odcięła się ona od byłego małżonka, nadając ich dziecku nazwisko ojczyma (nie regulując jednak sprawy urzędowo).

Podobnego wykluczenia dokonała "porządna rodzina"[43], z której pochodził ojciec narratora. Jego rodzicami byli architekt i nauczycielka, można więc powiedzieć, że w tym przypadku jabłko (od)padło daleko od jabłoni. Opis świata zamieszkiwanego przez rodzeństwo ojca obraca się w semantyce mieszczańskich cnót czystości i porządku, kontrastując z brudem i chaosem rodziny autora:

> Śnieg na ich podjeździe był sprzątnięty, obrus świeży, jabłka wypolerowane, tato, dzieci i posiłki punktualne. To byli mieszczanie, fundament społeczeństwa, w pracy od ósmej do piątej. Ich dzieci miały porządne fryzury, dobre oceny i zero kłopotów […]. My natomiast mieszkaliśmy w śmierdzącej, nieopalanej ruderze i wpadaliśmy z jednej katastrofy w drugą. Za nic mieliśmy reguły i tradycje[44].

---

39. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 24.

40. Por. Lis Hansen, "Verdammte Dinge – Tabu und Müll in der Literatur", w: *Ästhetik des Tabuisierten in der Literatur- und Kulturgeschichte*, red. Leonie Süwolto (Paderborn: Universitätsbibliothek Paderborn, 2017), 35. Żeby zapobiec tym zagrożeniom od końca XIX w. odpady są wyprowadzane z miasta i składowane na specjalnych składowiskach oraz usuwane przez spalanie, zob. Köster, *Müll,* II. 7, mobi.

41. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 24.

42. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 25.

43. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 21.

44. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 22.

Również krewni i znajomi dystansują się od naciągacza i nie chcą mieć z nim nic wspólnego nawet po jego śmierci. Zasada, że o zmarłych mówi się tylko dobrze, w tym przypadku nie działa. W pamięci pozostają za to jego liczne długi, zapisane na "starannie prowadzonych kontach, z porządnie zapisanymi odsetkami"[45].

Stosunek autora do historii rodzinnej jest wyraźnie ambiwalentny. Z jednej strony deklaruje on, że (podobnie jak matka) nie wstydził się swoich rodziców[46]. Wstyd jest emocją społeczną. Implikuje ona zaakceptowanie przez osobę, która wstyd odczuwa, opinii osób trzecich, na mocy której nie odpowiada ona normie i jest w związku z tym gorsza, wadliwa[47]. Proces zawstydzania jest w swej istocie podobny do społecznego konstruowania odpadów, bez wartościującego obserwatora nie ma bezużytecznych odpadów, nie ma też powodu do wstydu. Brak odczuwania wstydu oznacza, że narrator nie zgadzał się ze społeczną oceną swojej rodziny. Paradoksalnie dostrzegał nawet dobre strony życia w biedzie i chaosie, które w jego ocenie wyzwala kreatywność, zmysł improwizacji i siłę potrzebną do przetrwania. Z politowaniem stwierdza: "nikt z tych pilnych, godnych zaufania i porządnych wujków i cioć nie zniósłby nawet jednego dnia naszego życia"[48]. Również ojciec autora, właściciel tytułowego pudła, wykazywał w wyłudzaniu pieniędzy i oszukiwaniu ludzi niezwykłą kreatywność, która wzbudzała niedowierzanie nawet po jego śmierci[49]. Można tu więc mówić o pewnej przedsiębiorczości "ludzi-odpadów".

Z drugiej strony wstyd u narratora pojawił się przy odrzuceniu spadku, co oznaczało odmowę spłaty zobowiązań ojca. Towarzyszyło mu uczucie poniżenia, świadomość naruszenia pewnej normy etycznej, powinności syna wobec ojca. Podobnie poniżony czuje się zdaniem autora człowiek zmuszony do ogłoszenia upadłości konsumenckiej, którą pisarz nazywa narzędziem wykluczenia i "społeczną śmiercią"[50]. Brak wyrozumiałości i współczucia dla osób, którym się nie udało, którzy wypadli na margines, jest zdaniem pisarza cechą współczesnych społeczeństw, w których liczy się bycie konkurencyjnym i produktywnym[51], co w szczególności dotyczy jego własnego kraju. Szwajcarom Bärfuss zarzuca bezwzględne egzekwowanie finansowych zobowiązań, presję na konformizm,

45. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 33.
46. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 27.
47. Por. Brygida Helbig-Mischewski, "Kilka uwag o wstydzie w kulturze niemieckiej i polskiej na podstawie prac badaczy niemieckich", w: *Wstyd za PRL i nie tylko*, red. Katarzyna R. Łozowska (Szczecin: ZAPOL, 2010), 8–9.
48. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 23.
49. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 77.
50. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 32.
51. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 80, 82–83.

bezgraniczne zaangażowanie w pracę (najlepiej bez korzystania z urlopu) oraz świętoszkowatość[52].

W eseju *Pudło ojca* Lukas Bärfuss nie wybiela swojego ojca, ale stara się z perspektywy czasu i własnego doświadczenia życiowego spojrzeć na jego sytuację materialną i społeczną z szerszego punktu widzenia. Jego zdaniem nieudacznikiem można zostać nie tylko przez własne złe wybory, lecz także gorsze pochodzenie czy dziedziczoną biedę lub przez indywidualne słabości, chorobę, brak wsparcia czy wykształcenia[53]. Taki splot czynników pojawia się zresztą w życiu fikcyjnej bohaterki jego powieści *Okruch chleba* / *Die Krume Brot* z 2023 roku, która w latach siedemdziesiątych XX wieku walczy o przetrwanie i z powodu swojego złego pochodzenia, odziedziczonych długów i braku wykształcenia, mimo bezustannych starań, traci pracę, mieszkanie i dziecko.

Śmieci – ekologia

Niczym garbolog, archeolog badający śmieci i inne pozostałości działalności człowieka, Lukas Bärfuss jest przekonany, że historię ludzkości można wyczytać z jej śmieci[54]. Ich wytwarzanie wpisuje się w cykl życia rzeczy i idei:

> Zarówno stosunek do rzeczy, jak i one same nie są wieczne: co jeszcze wczoraj uchodziło za cenne, ma dziś wartość złomu. Prawie wszystko, co dzień w dzień produkujemy i co wprowadzamy w czyn, bez względu na to jak może być cenne, prędzej czy później stanie się śmieciem albo pamiątką, nostalgiczną pozytywką, która cieszy nie mając już sensu i przeznaczenia[55].

Temat wytwarzania nadmiernych ilości śmieci i innych odpadów pojawia się w *Pudle ojca* w szerszym kontekście własności i dziedziczenia. Prywatyzacja, szczególnie wspierana w gospodarce wolnorynkowej, nie dotyczy zdaniem autora "śmieci, odpadów, odrzutów, gnojówki, gówna naszego społeczeństwa"[56]. Produkowanych w ogromnych ilościach odpadów zbyt łatwo można się pozbyć, wystawić na ulicę, wyrzucić na śmietnik, usunąć z pola widzenia, zgodnie z zasadą: co z oczu, to z myśli. Odpady niepostrzeżenie stają się w ten sposób, podobnie jak nieużytki, dzikie zwierzęta czy ruiny, "mieniem bezpańskim"[57]:

52. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 78.
53. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 79–80, 84.
54. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 73.
55. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 69.
56. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 70.
57. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 72, 76.

> Chronimy swój majątek, mamy garaż na samochód, kredyt hipoteczny na nieruchomość, konto w banku lub portfel na płynne środki, ale nasze śmieci oddajemy, wywozimy, wystawiamy na ulicę, wyrzucamy na śmietnik i przede wszystkim wydalamy do atmosfery. Wtedy jako metan i CO2 albo węglowodór fluorowany stają się własnością wspólną[58].

Z drugiej strony wspólne zasoby naturalne jak powietrze są przez przemysł traktowane jak prywatne składowiska odpadów. Zanieczyszczenie środowiska jest więc "spadkiem bez spadkodawcy"[59], pozostawionym przez współczesnych przyszłym pokoleniom. W pełnym pesymizmu tonie szwajcarski pisarz przyznaje, że po raz pierwszy w historii jego generacja nie tylko przekazuje następcom ruiny, śmieci i coraz mniej bioróżnorodny świat, lecz ingeruje także w ich przyszłość zagrażając fundamentom egzystencji kolejnych pokoleń[60].

W książce Bärfussa pobrzmiewa nie tylko idea solidarności międzypokoleniowej, lecz także idea zrównoważonego rozwoju. Jej istotą jest zaspokajanie własnych potrzeb bez ograniczania takiej możliwości przyszłym generacjom, a kluczem do jej realizacji jest łączenie wzrostu gospodarczego z ochroną środowiska i inkluzją społeczną[61]. W imię dobrze pojętego wspólnego interesu – interesu bezpieczeństwa – pisarz apeluje też o sprawiedliwy podział zarówno dóbr, jak i odpadów[62]. Jako opłacalną dla całego społeczeństwa postrzega poprawę losu najsłabszych, biednych i dewaluowanych[63]. Dlatego autor kieruje uwagę czytelnika zarówno na zagrożenia środowiskowe, jak i społeczne, na grupy wykluczone, co stało się pewnego rodzaju znakiem rozpoznawczym Lukasa Bärfussa. Bohaterami swoich dramatów i prozy czynił on już wcześniej jednostki uznawane przez społeczeństwo za – pod pewnymi względami – bezwartościowe lub bezużyteczne, z niepełnosprawnością intelektualną (*Seksualne neurozy naszych rodziców/Die sexuellen Neurosen unserer Eltern*), chore (*Podróż Alicji do Szwajcarii*) oraz bierne i uzależnione (*Koala*). Szwajcarski literaturoznawca Peter von Matt porównał stworzone przez Bärfussa postacie do bezkształtnych części, które nagle pojawiają się w perfekcyjnie wykrojonych puzzlach świata i choć nigdzie nie pasują, należą do tej układanki[64].

---

58. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 76.
59. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 76.
60. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 89.
61. Zob. "Zrównoważony rozwój i Cele Zrównoważonego Rozwoju", https://www.unic.un.org.pl/strony-2011-2015/zrownowazony-rozwoj-i-cele-zrownowazonego-rozwoju/2860 (10.09.2024).
62. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 88.
63. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 75.
64. Peter von Matt, "Ästhetik der Konfrontation. Über die künstlerische Strategie von Lukas Bärfuss", *Lukas Bärfuss. Text+Kritik* 227 (2020), mobi.

W laudacji wygłoszonej przy okazji wręczania Bärfussowi w 2019 roku prestiżowej nagrody im. Georga Büchnera, szwajcarskiego autora określono mianem *zoon politicon*[65] – zwierzęcia politycznego, skupionego w swej twórczości i działaniu na wspólnocie. Innym razem zaliczono jego twórczość do literatury zaangażowanej "*littérature engagée*, wolnej od urojeń, iż jest w posiadaniu *jedynej* prawdy"[66]. Rzeczywiście w przypadku szwajcarskiego dramaturga nie można mówić o ślepym aktywizmie, ferowaniu wyroków czy podawaniu gotowych rozwiązań. W *Pudle ojca* stwierdza on wprost, że nie chce oskarżać i sam potrafi uderzyć się w piersi na przykład w kwestii wytwarzania nadmiernych ilości śmieci[67].

Nade wszystko jednak autor zachęca do refleksji, namysłu nad językiem, który konstruuje świat i wytwarza odpady. Jak zauważa w swej dysertacji Eva Murašov, podejmowanie tematyki resztek w postindustrialnym świecie w sposób łączący fascynację odpadami, brudem i innymi pozostałościami z problemami metajęzykowymi, z badaniem dyskursów politycznych, historiograficznych, narracjami władzy i wartości kulturowej jest cechą współczesnej literatury[68]. Również Lukas Bärfuss z determinacją przygląda się wartościującym dyskursom nauki, religii, literatury oraz prawa i bada źródła takich pojęć jak rodzina, pochodzenie, własność czy konkurencja. Namawia przy tym do recyklingu niektórych idei – spółdzielczości, wspólnoty gruntowej, kooperacji – które we współczesnym świecie nie mają siły przebicia, choć jego zdaniem lepiej odpowiadają na aktualne wyzwania.

Lukas Bärfuss wierzy, że również literatura ma tu do odegrania pewną rolę. Jej zadaniem jest uwidocznienie tego i tych, których odrzucamy i usuwamy – z zasięgu wzroku, w ustronne miejsca, z kart historii czy nauki: fizycznych odpadów i ludzi, którzy dla człowieka Zachodu pozostają niewidzialni. Należą do nich również ci, którzy wykonują czarną robotę, sprzątając nasze odpady i wydaliny i czyszcząc publiczne toalety[69]. Z historii wiemy, że sortowaniem śmieci zajmowali się również więźniowie, między innymi ze szwajcarskiego więzienia Witzwil[70], w którym swoją karę odsiadywał ojciec autora eseju.

---

65. "Laudatio von Judith Gerstenberg", https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/georg-buechner-preis/lukas-baerfuss/laudatio (10.09.2024).

66. Anke Detken, "Ästhetik der Verantwortlichkeit. Laudatio auf Lukas Bärfuss anlässlich der Lichtenberg-Poetikdozentur Göttingen", *Lukas Bärfuss. Text+Kritik* 227 (2020), mobi.

67. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 71.

68. Por. Eva Murašov, *Reste. Stoffe und Infrastrukturen im postindustriellen Erzählen* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2022), 12.

69. Por. Bärfuss, *Vaters Kiste*, 49, 73–73.

70. Por. Martin Illi, "Abfall", w: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007862/2016-07-28/ (10.09.2024).

Wnioski

Choć tematyka resztek, odpadów i śmieci na pierwszy rzut oka nie jest głównym tematem eseju Lukasa Bärfussa, to z powyższej analizy wynika, że jej obecność jest w tym utworze znacząca. Fenomeny te można rozpatrywać zarówno w dosłownym znaczeniu, jako materialne wytwory człowieka, jak i metafory. W obu perspektywach są one traktowane jak społeczny konstrukt, wytworzony w dyskursywnym procesie nadawania i odbierana wartości, co w konsekwencji prowadzi do ich marginalizacji. Rzeczy pozbawione właściciela i funkcji do spełnienia, ludzie bez domu i pieniędzy, pozbawieni szacunku, szans na lepsze jutro, lądują w miejscach odosobnienia, na wysypisku lub śmietniku historii, wyrzuceni z mieszkania, rodziny, pamięci. Resztki i odpady są jednak konstruktem ambiwalentnym, możliwym do włączenia w obieg systemu i porządku, jakkolwiek byłby on definiowany. Są też pretekstem, fragmentem, który kieruje uwagę czytelnika na wspomniany społeczny porządek (słów "porządek" i "porządny" Bärfuss używa w swym tekście nader często), jego sposób funkcjonowania i system wartości. Spięte klamrą dziedziczenia odpady i śmieci są też znakiem łączności między przeszłością a przyszłością. To z jednej strony zmarli przodkowie i trudna do zaakceptowania historia indywidualna i zbiorowa, z drugiej zaś zanieczyszczona przyroda oraz toksyczne przekonania i koncepcje społeczne, mogące mieć negatywny wpływ na kolejne pokolenia.

Bibliografia

Assmann, Aleida. "Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej". W: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, 101–142. Kraków: Universitas, 2009.

Assmann, David-Christopher. "Müll literarisch – zur Einleitung". W: *Entsorgungsprobleme: Müll in der Literatur*, red. David-Christopher Assmann, Norbert Otto Eke, Eva Geulen, 1–18. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2014.

Bauman, Zygmunt. *Życie na przemiał*, przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.

Bärfuss, Lukas. *Vaters Kiste. Eine Geschichte über das Erben.* Hamburg: Rowohlt, 2022.

Chromik-Krzykawska, Anna. "Między odrzuceniem a przyswojeniem: odpad udomowiony". *Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka* 4 (2007), 32–44.

Detken, Anke. "Ästhetik der Verantwortlichkeit. Laudatio auf Lukas Bärfuss anlässlich der Lichtenberg-Poetikdozentur Göttingen". *Lukas Bärfuss. Text+Kritik* 227 (2020), mobi.

Germann, Urs. "Administrative Versorgung". W: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS).* https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/060532/2024-04-10/ (10.09.2024).

Helbig-Mischewski, Brygida. “Kilka uwag o wstydzie w kulturze niemieckiej i polskiej na podstawie prac badaczy niemieckich”. W: *Wstyd za PRL i nie tylko*, red. Katarzyna R. Łozowska, 7–21. Szczecin: ZAPOL, 2010.

Hansen, Lis. “Verdammte Dinge – Tabu und Müll in der Literatur”. W: *Ästhetik des Tabuisierten in der Literatur- und Kulturgeschichte*, red. Leonie Süwolto, 33–45. Paderborn: Universitätsbibliothek Paderborn, 2017.

Illi, Martin. “Abfall”. W: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*. https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007862/2016-07-28/ (10.09.2024).

Köster, Roman. *Müll. Eine schmutzige Geschichte der Menschheit*. München: C. H. Beck, 2023, mobi.

“Laudatio von Judith Gerstenberg”, https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/georg-buechner-preis/lukas-baerfuss/laudatio (10.09.2024).

Matt, Peter von. “Ästhetik der Konfrontation. Über die künstlerische Strategie von Lukas Bärfuss”. *Lukas Bärfuss. Text+Kritik* 227 (2020), mobi.

Murašov, Eva. *Reste. Stoffe und Infrastrukturen im postindustriellen Erzählen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2022.

Rozmowa z Lukasem Bärfussem na premierze książki *Vaters Kiste. Eine Geschichte über das Erben* w Literaturhaus Zürich 2.11.2022, https://literaturhaus.ch/stream?event=21635 (10.09.2024).

Thompson, Michael. *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

“Zrównoważony rozwój i Cele Zrównoważonego Rozwoju”. https://www.unic.un.org.pl/strony-2011-2015/zrownowazony-rozwoj-i-cele-zrownowazonego-rozwoju/2860 (10.09.2024).

Mateusz Naporowski
University of Silesia in Katowice
Faculty of Humanities
https://orcid.org/0000-0001-9675-7507

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17879

Entropy–Rhizome–Metamodernism: Ruin in Ed Park's *Same Bed Different Dreams*

Abstract: This article analyzes Ed Park's *Same Bed Different Dreams* using the concept of the rhizome, which leads to the exploration of the entropy–utopia multiplicity. This advances the examination of the book's dynamics and components, which point to the paradigm of metamodernism. Additionally, the novel's use of fragmentation and intertextuality places it outside of the either/or dialectic, or any unifying notion. The article thus presents *Same Bed Different Dreams* as an example of a contemporary experimental novel that neither embraces nor negates fixed notions, but finds its own means of expression set on creating through and despite ruin embedded in its construction and subject matter.

Keywords: *Same Bed Different Dreams*, ruin, rhizome, entropy, metamodernism

Just as the Korean War never ends,
it can also be said not to start
– Ed Park, *Same Bed Different Dreams*[1]

I

After its publication, Ed Park's *Same Bed Different Dreams* gained immediate acclaim. Its thematic resemblance to the fiction of Thomas Pynchon and Don DeLillo,[2] and employment of devices generally attributed to postmodern literature, quickly led to associating Park's novel with this movement. While it may be true to an extent, the term postmodern novel should be used with caution here, since – as I stress throughout this article – it pertains to the novel's technical aspects and exhibits an incompatibility with its emotional/philosophical stance. This results in a certain ambiguity and a reworking of the trope of ruin. Metamodernism, a fitting cultural paradigm that assumes a move beyond postmodernism's negative dimensions, validates this premise.

1. Ed Park, *Same Bed Different Dreams* (New York: Random House, 2023), 301.
2. See: https://bombmagazine.org/articles/2023/12/15/ed-park-david-gordon/.

Same Bed Different Dreams, bordering on speculative and historical fiction, tells a tripartite, overarching story, the separate parts of which eventually intersect. The first strand concerns Soon Sheen, a Korean-American working for the technological giant GLOAT, who acquires Echo's (writer) manuscript of *Same Bed, Different Dreams*; the second – five fragmented Dreams (chapters) comprising the manuscript – recounts an alternative history of Korea as imagined by the Korean Provisional Government; the third follows Parker Jotter, a sci-fi writer and a Korean War veteran who might have encountered a UFO and denies his past's influence on his writings. Park creates, in fact, a Pynchonian world in which Korean and American (factual and imagined) histories and cultural artifacts inevitably connect. A recurring question posed throughout the novel is: "What is history?"[3] The answer, however, requires a slight circumvention: it is built with ruins since the history of Korea told through the Dream sections is an instance of creating something contractual, a supposition, at the cost of people losing their fingers, getting killed, ruined in a myriad of ways; the unification of North and South Korea as the eventual utopia can only be achieved through nonstop bloodshed. In this respect, *Same Bed Different Dreams* is an eschatological narration. As the bits of Dreams reveal affiliations with the KPG and involvement in the alternative Korean history of such people as Marylin Monroe, Ronald Reagan, Kim Sowol, Yi Sang, and others, Park's approach crystallizes as reclaiming existing cultural artifacts and apprehending those unrelated by linking them together in unexpected ways. Hence, we encounter many references to pop culture (*M*A*S*H*, *Friday the 13th*), literature (Yi Sang's poems), people, and physical objects, which imbue the in-text world with interpretive possibilities. In my reading, those artifacts serve a dual purpose.

Firstly, certain products of culture indirectly embody ruin (The Tan Gun from Jotter's sci-fi book is "[t]he ultimate weapon"[4]) or are utilized to 'distribute' it (Kim Sowol's poem "Azaleas" "feels like a hallucination, a deathbed vision"[5]) in that their influence exerts negative force on the characters and the in-text reality, be it by exhibiting violence (again, *Friday the 13th*), or compromising one's mental integrity, as Echo's manuscript does to Soon: "My brain was broken […] as line by line Echo's world replaced my own."[6] Secondly, as if building on those processes of destruction, the existence and accumulation of cultural artifacts, seen through the lens of entropy, amplifies the eschatological tension by imposing more disorder on the narrative. As Rudolf Arnheim has it, "the processes measured

3. Park, *Same Bed Different Dreams*, 1.
4. Park, *Same Bed Different Dreams*, 97.
5. Park, *Same Bed Different Dreams*, 47.
6. Park, *Same Bed Different Dreams*, 40.

by the principle of entropy are perceived as the gradual or sudden destruction of inviolate objects – a degradation involving the breaking-up of shape, the dissolution of functional contexts, the abolition of meaningful location."[7] The greater disorder is thus apparent in the abundance of links provided by the employed fragmentation and abolition of historicity, given that "[t]he less likely an event is to happen, the more information does its occurrence represent"; moreover, "total disorder provides a maximum of information; and since information is measured by order, a maximum of order is conveyed by a maximum of disorder."[8] In Park's novel, since "the maximum of entropy attainable through rearrangement [of history, of facts and fiction] is reached when the system is in the best possible order,"[9] then the utopian ambitions of the KPG, described as "[a] dying dream, the only dream,"[10] can paradoxically be treated as an eschatological vision. Especially, as Karen J. Renner notes, that in the 20th and 21st centuries, the now secularized narratives of the end "express a general feeling of malaise as well as our desire for a more vital life"[11] and "a desire to envision an improved community."[12] The novel's sense of finality is thus not limited either to the entropic negativity pertaining to the postmodern sensibility, or to the strictly revisionist optimism; instead, it needs to be seen as a dynamic multiplicity, which Gilles Deleuze defines as follows:

> [M]ultiplicity must not designate a combination of the many and the one, but rather an organisation belonging to the many as such, which has no need whatsoever of unity in order to form a system. The one and the many are concepts of the understanding which make up the overly loose mesh of a distorted dialectic which proceeds by opposition.[13]

In this case, entropy and utopia are not oppositional, for, as Dunja M. Mohr puts it in the context of the present age, "we used to think in binaries, we now learn that the world […] is and always has been entangled and any notion of neatly separate categories is a human illusion."[14] Furthermore, Lyman Tower Sargent's

---

7. Rudolf Arnheim, *Entropy and Art: An Essay on Disorder and Order* (Berkeley: University of California Press, 1971), 11.

8. Arnheim, *Entropy and Art*, 13.

9. Arnheim, *Entropy and Art*, 22.

10. Park, *Same Bed Different Dreams*, 255.

11. Karen J. Renner, "The Appeal of the Apocalypse," *Lit: Literature Interpretation Theory* 23, no. 3 (2012), 205, https://doi.org/10.1080/10436928.2012.703599.

12. Renner, "The Appeal of the Apocalypse," 208.

13. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 182.

14. Dunja M. Mohr, "Critical Hope: Relationalities in 21st-century Speculative Fiction and Art," in *The Postworld In-Between Utopia and Dystopia*, ed. Katarzyna Ostalska and Tomasz Fisiak (London and New York: Routledge, 2021), 63. Emphasis mine.

"flawed utopia,"[15] concerning "what appears to be a good society"[16] but "contains within it the [entropic] seeds of its own destruction,"[17] reflects the KPG's vision. This contemporary non-oppositional composite aligns with both metamodern and rhizomatic thought by eschewing a fixed, hierarchical vision, allowing entropy and utopia to entangle. For Deleuze, when analyzing any ideas – multiplicities, substances – the questions: "'how many', 'how', and 'in which cases'"[18] were central. Since Park, having woven countless threads, rarely ties up loose ends and leaves much open to interpretation, the possibilities of arriving at one definitive conclusion are endless. This narrative method, along with its conceptual underpinning, creates a space for Deleuze's variables and, in effect, raises questions about both the factual and the (re-)imagined history. Thus, the answers one can obtain through reading Park's novel pertain less to the 'what,' than to: "*How many* were involved?," "*How* is history told?" and "*In which cases* is it true?"

Following this disruptive Deleuzian mode set on "break[ing] constraints and open[ing] new vistas"[19] – of which multiplicity is but a part – the concept of the rhizome will serve here, besides metamodernism and entropy, as the third main theoretical component. Discussed at large by Deleuze and Félix Guattari in *A Thousand Plateaus*, the rhizome follows six principles: 1) connection, 2) heterogeneity, 3) multiplicity, 4) asignifying rupture, 5) cartography, and 6) decalcomania, the last two of which serve as opposite methodological approaches, which Brent Adkins describes as "the difference between creating a rhizome and reproducing a tree,"[20] that is, between a generative process of transformation and a regressive tracing.

In light of the above, I aim to analyze *Same Bed Different Dreams* by applying to it the concepts of entropy and the rhizome, identifying its principles in relation to the book; at the same time, I will trace metamodern sensibilities both in the novel and the selected theoretical components, thus putting rhizomatic thinking into practice – as Deleuze and Guattari state, "any point of a rhizome can be connected to anything other, and must be."[21] Following these threads, the examination of the typically postmodern literary devices – fragmentation and intertextuality – will

15. Lyman Tower Sargent, "The Problem of the 'Flawed Utopia,'" in *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, ed. Raffaella Baccolini and Tom Moylan (London and New York: Routledge, 2003), 225.

16. Sargent, "The Problem of the 'Flawed Utopia,'" 225.

17. Sargent, "The Problem of the 'Flawed Utopia,'" 230.

18. Deleuze, *Difference and Repetition*, 182.

19. Brian Massumi, Foreword to: Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1987), xiii.

20. Brent Adkins, *Deleuze and Guattari's a Thousand Plateaus: A Critical Introduction and Guide* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015), 29.

21. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1987), 7.

accentuate their, if only partly, changed dimension: from postmodern ridicule, to repurposed metamodern verisimilitude.[22] Embracing those interpretive tropes, the article examines Park's book to present it as an example of a contemporary experimental novel which exudes ambiguity and positions itself outside of the positive/negative, either/or dialectic, and any unifying notion; rather, it recontextualizes the concept of ruin embedded in the entropic progression, form, and content, thereby renouncing univocality and highlighting the decay of meaning as much as meaninglessness; affirmation as much as negation.

II

In his writing, Park appears to follow Deleuze and Guattari's dictum – he "[s]ubtract[s] the unique from the multiplicity to be constituted; write[s] at $n - 1$ dimensions."[23] This allows for reading the novel through the lens of "[t]he rhizome [that] operates by variation, expansion, conquest, capture, offshoots."[24] To clarify, the hi/story Park presents through the fractured and arbitrarily modified narrative of the Dreams, altered by each subsequent element, is devoid of a main cause, source, influence, or perpetuator. The past and present are crowded and marked by the destructive, im/material forces; however, the KPG's intuited responsibility for the sprawling ruin remains implicit, while its members undergo de- and reterritorialization (e.g., "Jesus Christ is a member of the Korean Provisional Government"[25]) and stop serving their original ideological functions. Adding to it, for example, the distorted timeline (particular sections cover a specific period, yet overturn its chronology), these facts of the narrative result in a disarray and dissolution of individuality, $n - 1$ dimension. Moreover, the KPG exerts its force by utilizing widely available cultural artifacts, most notably books (e.g., Echo's manuscript bound to be released), to advance their sociopolitical agenda. Finally, all the threads found in the Dreams continuously appear and disappear, only to reappear at random. In this respect, too, the novel functions rhizomatically by embodying in its narrative the idea that "[s]hort-term memory [can] act at a distance, come or return a long time after, but always under conditions of discontinuity, rupture, and multiplicity."[26]

22. Lee Konstantinou, "Four Faces of Postirony," in *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*, ed. Robin van den Akker, Alison Gibbons, and Timotheus Vermeulen (London and New York, Rowman & Littlefield, 2017), 91.
23. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 6.
24. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 21.
25. Park, *Same Bed Different Dreams*, 424.
26. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 16.

Thus, for Park, too, "[i]t is a question of a model that is perpetually in construction or collapse, and of a process that is perpetually prolonging itself, breaking off and starting up again,"[27] just like memories in one's mind. The novel, through its fragmentary narration of the Korean history and decoding of identities, enacts a movement of becoming – "forgetting as opposed to memory, geography as opposed to history."[28] We could even assert that, taking into consideration the established entropy–utopia multiplicity, the novel does not present a dualism between construction and collapse, there is no either/or, nor one vs. the other, but an oxymoronic 'ruinous creation.' As Shannon M. Mussett writes, "the world must exist in the nexus of endless devastation and creation" due to the infeasibility of "the return to an impossible past,"[29] which the KPG advances. This is exemplified by the fifth Dream and the tech firm GLOAT, the protagonist's workplace. Unlike the four previous Dreams, which Soon had read, the fifth one had to be written by him, seemingly to finalize the KPG's project. This news was delivered by GLOAT. Firstly, we learn that

> [i]ts presence was more ubiquitous than most [people] imagined. It claimed to foster connection and information, but instead led users to create echo chambers. It profited off services that they didn't know it owned, from meme factories and food delivery to a furniture barter site and a popular "alternative" horoscope newsletter. A growing range of smart devices had layers of GLOAT technology within: "handless" electric shavers, selfmeasuring rice cookers, home-security drones. Sprout's dog collar didn't just collect data on his health but knew our house's layout, collected the shopping habits of our neighbors. No one could stay completely pure.[30]

The account of GLOAT's influence evokes the concept of entropy, whose measure increases through multiplying connections between various "heterogenous elements"[31]; through material objects, the firm permeates every aspect of life, and thereby 'taints' the everyday while collecting data. Regarding materiality, as Monika Lubińska points out, a process such as entropy shapes a given object and its meaning, yet remains elusive to a spectator,[32] which is why the revolutionary

27. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 20.

28. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 296.

29. Shannon M. Mussett, *Entropic Philosophy: Chaos, Breakdown, and Creation* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2022), 170.

30. Park, *Same Bed Different Dreams*, 32.

31. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 10.

32. Monika Lubińska, "Od rozproszenia do materializacji. Energia i entropia w sztukach wizualnych lat sześćdziesiątych a pierwszych dekad XXI wieku," *ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura* 44, no. 1 (2022), 63, https://doi.org/10.31261/errgo.11857.

spirit of the KPG may appear so enticing to Soon. This imperceptibility could easily be extended to the aforementioned utility goods and their users, especially if we consider the eventual ties of GLOAT to the KPG and its agenda. Regarding the writing of the fifth Dream, in a key scene of the novel, Soon is called to GLOAT's headquarters where the results of his "racial sensitivity course" are discussed by Dr. Ubu. The readers and Soon himself find out that "[u]nder the influence of Echo and alcohol, I had swerved from race-related niceties into something deeply Korean, troubling, and – even I could see – fireable."[33] Upon presenting his answer to the final question about the 38th parallel dividing Koreas, Soon realizes:

> What had I meant, that Korea was intact, undivided? I grasped, now, that D was what a member of the Korean Provisional Government might answer. As a mission statement, a goal. Was the survey a covert instrument to recruit KPG officers? I reminded myself that there was no KPG. That it had once existed but had been gone for seventy years. That I had to separate fact from fiction.[34]

The meeting and Soon's realization result in increased disorder of the in-text world; also, his apparent inability to distinguish fact from fiction may be read in terms of the rhizome's fourth principle: asignifying rupture, manifesting as an explosion of the factual reality as Soon has hitherto known it; as a flash of reidentification with the KPG and the content he has been absorbing; nearing the dreamed-of utopia and increase of disorder. Deleuze and Guattari provide further insight: "There is a rupture in the rhizome whenever segmentary lines explode into a line of flight, but the line of flight is part of the rhizome. These lines always tie back to one another."[35] Following the metamodern line of thought, we could assert that Soon's final "structure of feeling" is that of "both-neither dynamic,"[36] which further collates with the rhizomatic rejection of "a dualism or a dichotomy, even in the rudimentary form of the good and the bad."[37] Accordingly, Soon's reaction to having to write, now allegedly as a member of the KPG, is indeterminate, though at first he appears shocked. Significantly, he once "cranked out seventy vivid pages [of] the fable-like story of a utopia, set on a chain of tiny islands called the Sins."[38]

---

33. Park, *Same Bed Different Dreams*, 391.
34. Park, *Same Bed Different Dreams*, 391.
35. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 9.
36. Robin van den Akker and Timotheus Vermeulen, "Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism," in *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*, ed. Robin van den Akker, Alison Gibbons and Timotheus Vermeulen (London and New York, Rowman & Littlefield, 2017), 10.
37. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 9.
38. Park, *Same Bed Different Dreams*, 31.

In effect, the act of writing of the fifth Dream finalizes the KPG's eschatological vision, where, unsurprisingly, we read: "The Ultimate Weapon doesn't mean A-bombs or battleships. *The ultimate weapon is the mind*."[39] Elsewhere, during the fictionalized Stanley Cup finals:

> The bat moves in wild loops, maddened by the lights and this cavern full of humans. […] a Sabre named Lorenz chops it out of the air with his stick. Thousands gasp. A Flyer casually picks up the dead bat and deposits it over the boards. […] The fog thickens. It's hard to do color commentary with so much gray. The announcer says there's a logical reason for everything. Outside, the late May temperatures have climbed into the seventies, and the heat has reacted with this huge patch of ice. *It's simple science*. But for the crowd, it's like being inside a horror movie.[40]

Once again, a cultural artifact as inconspicuous as a hockey match ties with, in Lois Parkinson Zamora's words, "decrescendo of entropic chaos," "the bleak mechanism of a purely physical world that is irreversibly running out of energy."[41] As Soon recounts such events, there are breaks and reconnections: the former signalized by the sudden shifts in the Dreams' bits, the latter following "no logical relationship between cause and effect"[42] innate to the novel's problematization of ruin (and following it loss of energy, the increase of disorder).

Regarding the rhizomatic nature of *Same Bed Different Dreams*, there is a wealth of asignifying ruptures. They fracture the structure (sentence), allowing heterogenous elements to link while simultaneously maintaining the destructively creational potential – the "continuous variation"[43] of the Tan Gun's purpose/meaning is but one example. Firstly, it is introduced as a fictional item from Parker Jotter's sci-fi series *2333*: "Greena Hymns had forged a temporary truce between warring clans on Tyosen, other worlds like Allîhs were splintering into factions. Her only hope was to locate the Tan Gun, a mythical weapon mentioned in passing two books ago."[44] The gun appears merely as a fictional creation, and in a positive sense at that; then, it assumes the name of the unfinished sixth instalment: "Pages that had fallen out of *Escape from Tyosen!* littered the floor. […] The final page. On the other side was a single line: 'To be concluded in Book 6, THE TAN

39. Park, *Same Bed Different Dreams*, 432. Emphasis in the original.
40. Park, *Same Bed Different Dreams*, 449.
41. Lois Parkinson Zamora, "Apocalypse," in *Dictionary of Literary Themes and Motifs: Vol. 1, A–J*, eds. Jean-Charles Seigneuret, Alfred Owen Aldridge, Armin Arnold, and Peter H. Lee (New York, Westport, CT, and London: Greenwood Press, 1988), 96.
42. Zamora, "Apocalypse," 96.
43. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 95.
44. Park, *Same Bed Different Dreams*, 86.

GUN.'"[45] The link between the apocalyptic vision and hitherto 'innocent' item is established: "[I]t was to be about the end of the world & how to escape it."[46] Furthermore, as Soon's daughter Story plays Hegemon, based on the *2333* series, Soon narrates: "I thought about her virtual game world, everyone searching for the parts of the Tan Gun, the weapon that would make them supreme ruler. Then what – game over?"[47] This explicit reference underlines the finality, which, as the Tan Gun, gradually becomes more real; it is also the point when Soon's daughter 3D-prints pieces of the Tan Gun. Unbeknownst to the reader, that moment marks a break and a connection between strands, resulting in a Deleuzian rupture and reattachment. Since the Tan Gun undergoes this "extraction of some set of intensities in order to compose them or place them in a different relation to one another,"[48] we can assert its de- and reterritorialization both from the past to the present, and from the plane of fiction to reality. Returning to the final scene in Soon's storyline, where he is made to write the fifth Dream, Echo's translator informs him about the writer's death:

> "Who killed Echo?"
> "Says the man hiding a gun."
> "What gun?"
> "The Tan Gun," Daisy said. "A user at an IP address corresponding to your residence gathered and printed the final pieces."
> […]
> Did the Tan Gun "work"—had she [Story] somehow… *killed* Echo from half a world away?[49]

She uncovers the truth, or frames Soon, explaining how (in the novel's first scene) he expressed the will to kill Echo; and just before Soon starts writing, she leaves him the gun that needs to be inserted into the computer: "'It's yours now,' she said, as the image flickered. 'See you on the other side'"[50] – again, the enigmatic phrase connotes the end of times, inseparable from the KPG's striven-for utopia. Of note here is also the relationship between technologization and its ambivalent resonances and links with violence, characteristic of the KPG's aim evincing in the entropy–utopia multiplicity. Another rupture in the Tan Gun's signification emerges in the fifth Dream – set on a third narrative plane, which links all three

45. Park, *Same Bed Different Dreams*, 171–172.
46. Park, *Same Bed Different Dreams*, 188.
47. Park, *Same Bed Different Dreams*, 183.
48. Adkins, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus*, 49.
49. Park, *Same Bed Different Dreams*, 400.
50. Park, *Same Bed Different Dreams*, 401.

together – where Parker Jotter is in session with his psychiatrist. At one point, he exclaims that

> he'd never have written *2333* in the first place if he knew one day he'd meet a Korean SOB who wouldn't stop yammering about it. Maybe that's why his unfinished sixth book, *The Tan Gun*, began with a "mind healer" being blasted out of a spaceship, instantly turned into cosmic dust. […]
> "That just proves my point," Inky said, oblivious to the insult. "The Tan Gun."
> "What?"
> "'Tangun' – that's one of the spellings of 'Dangun.'" He pronounced it *Don Goon*. Parker looked lost. "The mythical founder of Korea! In some translations, the name is spelled T-A-N-G-U-N! Same word, different ways![51]

In this way, the meaning shatters, opening the way for the reterritorialized item to get subjected to another "capture of code, surplus value of code, an increase in valence, a veritable becoming."[52] Only later it is revealed that

> [i]n the foundational myth, Dangun (or "Tan Gun"!) was born from a she-bear that mated with a god-king, an alien. On the back of his ticket, Inky jots down an idea: Why not begin his speech to the KPG with the image of the bear in the airport – trapped under glass between two countries, longing to be free? A symbol for the true undivided Korea, frozen in time.[53]

In this imagery, again, we find creation and destruction in flux. On the one hand, the Tan Gun (and its alternative spellings) no longer represents only fiction but a means to kill (even if only metaphorically – depending on the reading of Echo's fate), to increase disorder in the system; on the other hand, it is now connected with literal creation. Thus, the myth of Dangun, much like the Tan Gun and its role in the text, constitutes the orbit around which the in-text reality moves – nearing utopia and maximum entropy – while perpetually de- and reterritorializing Korea through the fragmented narrative, which leads to destabilizing meanings, but "as a perfectly positive power."[54]

The last two principles, cartography and decalcomania, are concerned with the way the rhizome grows. Deleuze and Guattari emphasize that, unlike other

51. Park, *Same Bed Different Dreams*, 492.
52. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 10.
53. Park, *Same Bed Different Dreams*, 495.
54. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 54.

structural models, "[t]he rhizome is altogether different, *a map and not a tracing*."[55] Notably, the map is "oriented toward an experimentation in contact with the real. The map does not reproduce an unconscious closed in upon itself; it constructs the unconscious."[56] Park, too, constructs, not reproduces; his history is filtered through formal experimentation which spotlights the reality's unprecedented content. He engages with today's reality and history in a way that is unrestricted by facts, governed by supposition; equally dependent on the rhizomatic breaks and connections, as it is on the reader's willingness to embrace arbitrariness. As Charles I. Glicksberg mentions in his article, "[Henri] Bergson contends that 'the facts' or data of experience are essentially non-rational, not to be grasped by the counters of logic."[57] Accordingly, in Park's novel, as Deleuze's map, the Dreams are "open and connectable in all of [their] dimensions; [they are] detachable, reversible, susceptible to constant modification."[58] That is to say, they eschew the unambiguity of stagnancy.

There is, however, a different angle to this conceptual thinking. Subjected to the principles of entropy, the map, instead of reproducing, through creation causes a switch in reality, resulting in the simultaneous (unconscious) acquirement of new information. Regarding the improbability of the elements linked together by Park, N. Katherine Hayles, focusing on Claude Shannon's informational entropy, aptly informs us that "[w]hen the probability is 1 – that is, when there is no uncertainty about what the message will be – it [the information] drops to zero, just as it does when the message is completely improbable. Maximum information is conveyed when there is a mixture of order and surprise, when the message is partly anticipated and partly surprising."[59] Analyzed in terms of Shannon's variation of entropy, the novel exhibits order through numbered fragments of Dreams, and reoccurring references or cultural artifacts, which allow for anticipation without forfeiting the surprise factor. This results in what Hayles discusses: a parabolic arc the highest point of which is occupied by Park's novel due to its balanced channeling of information. In a study of a similar focus, writing about *Gravity's Rainbow*, James Baxter observes that "the real productive insights are to be drawn from 'between zero and one.'"[60] This striving for "transcendence of

55. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 12. Emphasis in the original.

56. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 12.

57. Charles I. Glicksberg, "Experimental Fiction: Innovation Versus Form," *The Centennial Review* 18, no. 2 (1974), 129–130, https://www.jstor.org/stable/23738142.

58. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 12.

59. N. Katherine Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), 53.

60. James Baxter, *Samuel Beckett's Legacies in American Fiction* (London: Palgrave Macmillan, 2021), 140. Emphasis in the original.

polarities,"[61] though by different means, sheds light on Park's corresponding approach; conversely, it suggests that, similarly to how the V-2 rocket in Pynchon's novel inevitably approaches the point of Absolute Zero, Park's Korean history perpetually exists in a state of inception and termination.

Methodologically, such a stance echoes Deleuze and Guattari's rejection of oppositions in lieu of "circulation of states,"[62] a movement best illustrated by the analyzed multiplicity. Importantly, this may be seen as a metamodern strategy. Since entropy and utopia comprise a multiplicity, we cannot view them individually, nor as a whole, but relationally; asignified as one or zero. In this respect, Jason Ananda Josephson Storm provides a helpful method used as a way out of the trap of doubt and deconstruction pertaining to postmodernism; he puts forth "negation of the negation as different and distinct from an older positivity."[63] We can thus contend that *Same Bed Different Dreams* does not fully adopt typical eschatological pessimism or naïve optimism, hence the dynamism of its sensibilities. Furthermore, Eimantė Liubertaitė in her article tackling both metamodernism and entropy, stresses that "entropy can be understood as having more complex and, in certain ways, positive qualitative values than mere destruction and chaos."[64] Such an approach, equally suggestive of both fatalism and revivalism, places the novel within the metamodern paradigm still more firmly due to it deploying yet another, immaterial site of oscillation. About the progress toward utopia, however, Vermeulen and van der Akker write that "'[u]topia' – as a trope, individual desire or collective fantasy – is once more, and increasingly, visible and noticeable across artistic practices that must be situated in, and related, to, the passage from postmodernism and metamodernism"[65] – which poses a question as to Park's adherence to this theorized change.

Visibly, he utilizes experimentation not limited to, yet often associated with literary postmodernism, where it served as an aesthetic and (anti-)ideological pillar, undermining and deconstructing the text. Nowadays, formal experimentation in fiction is unsurprising; yet, focusing on how a given device functions should

61. Robert L. Nadeau, "Readings from the New Book of Nature: Physics and Pynchon's 'Gravity's Rainbow,'" *Studies in the Novel* 11, no. 4 (1979), 466, https://www.jstor.org/stable/29532004.

62. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 21.

63. Jason Ananda Josephson Storm, *Metamodernism: The Future of Theory* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2021), 6.

64. Eimantė Liubertaitė, "Ben Lerner's 10:04: Entropy and Metamodern Autofiction," *Mnemosyne, o la costruzione del senso* 12 (2019), 162, https://ojs.uclouvain.be/index.php/Mnemosyne/article/view/59343/55583.

65. Timotheus Vermeulen and Robin van den Akker, "Utopia, Sort of: A Case Study in Metamodernism," *Studia Neophilologica* 87, no. supl. (2015), 57, https://doi.org/10.1080/00393274.2014.981964.

spotlight Park's experimentation as an area of metamodernist ambiguity. Lovorka Gruić Grmuša notes that novels of the postmodern period "show how 'objective reality' has been spoiled in the postmodern society by propaganda, advertising, media, and publicity and how hard it is to illuminate past and present."[66] Though indirectly, Park apprehends those perpetrators of spoiled reality and repurposes them precisely to "illuminate past and present," while being fully aware of the ruin inscribed into the enterprise. This is represented by the film *Inchon!*, which recounts the Inchon landing, a deciding point of the Korean War. This "$46 million thank-you note […] born in the ashes of the Korean War"[67] mirrors Park's creation of the 'already-ruined' history, one that had never been told – symptomatically, "[i]n a very short time, this movie about the Forgotten War is itself forgotten."[68] This instance of intertextuality, among others, reflects the novel's process of creation while being enveloped in and utilizing (fictional and real) elements of Korean history in light of technological progress and the age of misinformation. Instead of demonizing or succumbing to the fatalist thought, it takes advantage of the potential that real cultural artifacts hold. While "[i]n the commodified artefacts of postmodernism, the avant-gardist dream of an integration of art and society returns in monstrously caricatured form,"[69] Park follows a 'different dream,' treating those artifacts as "the ground for new, fully functional representational codes"[70] concomitant with the finality they carry. In doing so, he builds on and tells through those elements of culture a "[h]istory [that] is made only by those who oppose history"[71] – one that could be told only through unexpected breaks and links, and despite inevitable failure; one that rethinks the trope of ruin so as to create Korean history anew.

III

Drawing on tropes well known to readers of postmodern/experimental fiction, *Same Bed Different Dreams* expresses a rather metamodern sensibility, particularly where creating history is concerned. However, ruin in Park's novel is inscribed in

66. Lovorka Gruić Grmuša, "The Transformations in the Understanding of Temporality in Postmodern Literature," *AMERICANA E-Journal of American Studies in Hungary* 9, no. 1 (2013), https://www.iskolakultura.hu/index.php/americanaejournal/article/view/45202.

67. Park, *Same Bed Different Dreams*, 460.

68. Park, *Same Bed Different Dreams*, 464.

69. Terry Eagleton, "Capitalism, Modernism and Postmodernism," *New Left Review* I/152 (1985), https://newleftreview.org/issues/i152/articles/terry-eagleton-capitalism-modernism-and-postmodernism.

70. Konstantinou, "Four Faces of Postirony," 90–91.

71. Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 295.

the hi/story it recounts and the way it is told, making that dimension inescapable; even the KPG's dreamed-of utopia dialogues with entropy, resulting in a Deleuzian multiplicity. In the spirit of Deleuze's thought, Park does not reproduce or represent history, but creates an unobvious eschatological vision that is inherently 'already-ruined'; he seems to profess the lack of Platonic ideals, since in hi/story of indeterminate ratio of fact and fiction, the truth and meaning are elusive, and can only be arbitrarily created by means of experimentation in form and content reflected in the rhizomatic ruptures, lines of flight, and connections. In this respect, the novel's numerous expressions of oscillation, ambiguity, or de- and reterritorialization, bring it closer to the metamodern paradigm by finding new ways to discuss past and present – neither through embracing nor negating, but despite and through entropic ruination of thought and matter one experiences reading *Same Bed Different Dreams*.

Bibliografia

Adkins, Brent. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Arnheim, Rudolf. *Entropy and Art: An Essay on Disorder and Order*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Baxter, James. *Samuel Beckett's Legacies in American Fiction*. London: Palgrave Macmillan, 2021.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1987.

Eagleton, Terry. "Capitalism, Modernism and Postmodernism." *New Left Review* I/152 (1985). Accessed July 22, 2024, https://newleftreview.org/issues/i152/articles/terry-eagleton-capitalism-modernism-and-postmodernism.

Glicksberg, Charles I. "Experimental Fiction: Innovation Versus Form." *The Centennial Review* 18, no. 2 (1974), 127–150. Accessed July 12, 2024, https://www.jstor.org/stable/23738142.

Gordon, David. "Ed Park by David Gordon." *BOMB Magazine*. December 15, 2023. Accessed July 18, 2024. https://bombmagazine.org/articles/2023/12/15/ed-park-david-gordon/.

Gruić Grmuša, Lovorka. "The Transformations in the Understanding of Temporality in Postmodern Literature." *AMERICANA E-Journal of American Studies in Hungary* 9, no. 1 (2013). Accessed July 22, 2024, https://www.iskolakultura.hu/index.php/americanaejournal/article/view/45202.

Hayles, N. Katherine. *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.

Josephson Storm, Jason Ananda. *Metamodernism: The Future of Theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2021.

Konstantinou, Lee. "Four Faces of Postirony." In *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*. Edited by Robin van den Akker, Alison Gibbons, and Timotheus Vermeulen, 87–102. London and New York: Rowman & Littlefield, 2017.

Liubertaitė, Eimantė. "Ben Lerner's 10:04: Entropy and Metamodern Autofiction." *Mnemosyne, o la costruzione del senso* 12 (2019), 161–171. https://ojs.uclouvain.be/index.php/Mnemosyne/article/view/59343/55583.

Lubińska, Monika. "Od rozproszenia do materializacji. Energia i entropia w sztukach wizualnych lat sześćdziesiątych a pierwszych dekad XXI wieku." *ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura* 44, no. 1 (2022), 57–73. https://doi.org/10.31261/errgo.11857.

Massumi, Brian. "Translator's Foreword: Pleasures of Philosophy." Foreword to: Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*. Translated by Brian Massumi, ix–xv. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1987.

Mohr, Dunja M. "Critical Hope: Relationalities in 21st-Century Speculative Fiction and Art." In *The Postworld In-Between: Utopia and Dystopia*. Edited by Katarzyna Ostalska and Tomasz Fisiak, 61–77. London and New York: Routledge, 2021.

Mussett, Shannon M. *Entropic Philosophy: Chaos, Breakdown, and Creation*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2022.

Nadeau, Robert L. "Readings from the New Book of Nature: Physics and Pynchon's 'Gravity's Rainbow.'" *Studies in the Novel* 11, no. 4 (1979), 454–471. https://www.jstor.org/stable/29532004.

Park, Ed. *Same Bed Different Dreams*. New York: Random House, 2023.

Renner, Karen J. "The Appeal of the Apocalypse." *Lit: Literature Interpretation Theory* 23, no. 3 (2012), 203–211. https://doi.org/10.1080/10436928.2012.703599.

Sargent, Lyman Tower. "The Problem of the 'Flawed Utopia.'" In *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*. Edited by Raffaella Baccolini and Tom Moylan, 225–231. London and New York: Routledge, 2003.

Van den Akker, Robin, and Timotheus Vermeulen. "Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism." In *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*. Edited by Robin van den Akker, Alison Gibbons, and Timotheus Vermeulen, 1–20. London and New York: Rowman & Littlefield, 2017.

Vermeulen, Timotheus, and Robin van den Akker. "Utopia, Sort of: A Case Study in Metamodernism." *Studia Neophilologica* 87, no. supl. (2015), 55–67. https://doi.org/10.1080/00393274.2014.981964.

Zamora, Lois Parkinson. "Apocalypse." In *Dictionary of Literary Themes and Motifs: Vol. 1, A–J*. Edited by Jean-Charles Seigneuret, Alfred Owen Aldridge, Armin Arnold, and Peter H. Lee, 87–97. New York, Westport, Connecticut, and London: Greenwood Press, 1988.

varia | kontynuacje | antycypacje

ER(R)GO

varia | follow-ups | anticipations

Henryk Benisz
Uniwersytet Opolski
Wydział Nauk Społecznych
https://orcid.org/0000-0001-5449-0760

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17918

Tylko Nietzsche może nas uratować Ćwiczenia duchowe narzędziem formacji człowieka i odbudowy kultury z gruzów nihilizmu

Only Nietzsche Can Save Us. Spiritual Exercises as a Tool for Human Formation and Rebuilding Culture from the Ruins of Nihilism

Abstract: Heidegger's famous interview, which appeared in the magazine *Der Spiegel*, reveals the fundamental problems of modern man resulting from godlessness. For Heidegger, Hölderlin and Nietzsche are the creators who diagnose threats and try to cope with them. In ancient times, the sacredness of man and the world was maintained by the Stoics, who practiced philosophy as a spiritual exercise. Although Christianity also values spiritual exercises, it advocates the spirit opposed to the body and subordinated to the transcendent God. Only Nietzsche proposes a concept of spiritual development that is based on the earthly type of divinity and takes into account the overall needs of the (over)man.

Keywords: godlessness, nihilism, spiritual exercises, Dionysian, overman

Tytuł niniejszego opracowania nawiązuje do słynnego wywiadu, jakiego przed laty Heidegger udzielił redaktorom *Spiegla*. Po przeprowadzeniu rozmowy z byłym rektorem Uniwersytetu Fryburskiego uznali oni, że warto zachęcić czytelników czasopisma do lektury wywiadu pobożnym zdaniem wypowiedzianym przez indagowanego Heideggera. Tak oto na pierwszy plan wysunęła się myśl soteriologiczna, otwierająca perspektywę ratunku przed zgubnymi konsekwencjami upadającego lub może nawet już upadłego świata zachodniego: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*[1]. Zdanie to mocno przylgnęło do Heideggera, stając się niemal wizytówką jego powojennego "nawrócenia". Mamy tu jednak do czynienia z iluzją, która wprawdzie została stworzona w dobrej wierze, ale rozmija się z poglądami prezentowanymi przez wybitnego ontologa fundamentalnego.

1. Najczęściej przywoływany tytuł publikacji w przekładzie Małgorzaty Łukasiewicz: *Teksty. Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja* 3, nr 33 (1977), 142–161.

Zacznijmy od stwierdzenia, że Heidegger nie posłużył się trybem warunkowym, stąd bardziej adekwatne jest tłumaczenie: *Tylko Bóg może nas uratować*[2]. Ponadto oba tłumaczenia, poprzez zastosowanie wielkiej litery, wyraźnie wskazują na judeochrześcijańskiego Boga, który ma nam przynieść ocalenie. Myląca dla polskiego czytelnika jest obecna w języku niemieckim zasada pisania wszystkich rzeczowników wielką literą. Niejako machinalnie przekładając *Gott* jako Bóg, wprowadzamy w miejsce dowolnego boga jedynego Boga, który usunął w niebyt wszystkich wcześniejszych bogów. Tymczasem Heidegger posłużył się rodzajnikiem nieokreślonym, co powoduje, że ratunek może przyjść ze strony jakiegoś boga, czyli niekoniecznie ze strony Boga. Właściwsze byłoby zatem tłumaczenie: *Tylko bóg może nas uratować*. Źródłem inspiracji dla Heideggera była poezja Hölderlina, odnosząca się do istotnych elementów kultury antycznej, w tym również do greckich typów boskości. W rezultacie ratunku należy oczekiwać od Heraklesa, Dionizosa i Chrystusa. Ci "jedyni w trójcy"[3] herosi ducha reprezentują wszystkie cechy boskości potrzebne współczesnemu człowiekowi do zbawienia. Boskość tę należy rozumieć symbolicznie jako spoiwo świata, dzięki któremu wszystko przedmetafizycznie łączy się w całość i wypełnia sensem.

Człowiek bytujący i marniejący na gruzach zachodniej kultury

Heidegger nawiązuje do Hölderlina, którego twórczością, tak jak i twórczością Nietzschego, *explicite* zajął się po ustąpieniu z urzędu rektorskiego, czego wyrazem były prowadzone przez niego wykłady. Dzięki Hölderlinowi uświadomił sobie, że mając do czynienia z marnością obecnego czasu, zupełnie nie dostrzegamy brakującej nam boskości. W efekcie nie zdajemy sobie sprawy z tego, że bezbożnemu światu usuwa się grunt (*Grund*) spod nóg i świat ten stacza się w otchłań (*Abgrund*). Aby świat mógł przetrwać, a wraz z nim mógł przetrwać także człowiek, trzeba odzyskać utracony grunt i ponownie stanąć na nogi. Tak może się stać wtedy, gdy ludzkość przygotuje stosowne miejsce dla powracających bogów. Chcąc zaś je przygotować, człowiek musi najpierw doświadczyć tragizmu otchłani, potem sprostać mu i wreszcie nawrócić się, tj. otworzyć się na moc powracających bogów. Dla Heideggera poezja Hölderlina nie zamyka się w obszarze tego, co przeszłe, ale wybiega w przyszłość i otwiera się na to, co nowe – co sprawiają bogowie.

2. Tytuł w przekładzie Andrzeja L. Zachariasza: *ΣΟΦΙΑ. Artykuły teoretyczne i historyczne* 11 (2011), 15–36.

3. Martin Heidegger, "Cóż po poecie?", przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Drogi lasu* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 217.

Nie waha się wyznać, że jego myślenie ma ścisły związek z poezją Hölderlina[4] i podobnie jak poeta oczekuje ratunku ze strony bogów. Heidegger cechuje się grecką pobożnością, stanowiącą skuteczne antidotum na bolączki nadmiernie stechnicyzowanego świata. W jego opinii wyrazem pobożności jest także "święta namiętność"[5] dionizyjska, która przeciwstawia się trzeźwemu racjonalizmowi apollińskiemu, stojącemu u podstaw współczesnego kultu szeroko pojętej techniki i statycznego, metafizycznego świata. Myśl ta wywodzi się z twórczości Nietzschego, który w swym pierwszym dziele *Narodziny tragedii* pisał o współdziałaniu Dionizosa z Apollem, a potem zdecydowanie stanął po stronie pierwszego z tych bogów i konsekwentnie rozmyślał w duchu filozofii dionizyjskiej[6].

Problematyka dionizyjska ufundowała ideę woli mocy, mogącej przeciwstawić się nihilistycznemu marazmowi, dlatego Heidegger uważnie eksplikował tę ostatnią wielką ideę Nietzschego zgodnie z pryncypiami własnej analityki bycia. W twórcy tej idei widział filozofa, dla którego myślenie jest świętem, czyli najwyższą postacią istnienia, dostępną jedynie z wnętrza bytu jako woli mocy. Zanim jednak doświadczy się mocy, trzeba poczuć w sobie niemoc biorącą się z odwartościowania najwyższych wartości oraz odcelowienia najdalekosiężniejszych celów. Owe wartości i cele, dotąd wiązane z boskością i zanikłe po uświadomieniu sobie "śmierci Boga", utraciły swą moc potrzebną do tego, aby osadzone w dziejach jestestwo mogło się twórczo rozwijać. Jestestwo znalazło się na pustkowiu naznaczonym brakiem istotnego myślenia bądź, inaczej mówiąc, na pustyni bezmyślności – i pustynia ta stale rośnie. Już Nietzsche w *Zaratustrze* wołał: "Pustynia rośnie: biada temu, kto ukrywa pustynie!"[7]. W tym kontekście Heidegger mówi też o "filozoficznej ospałości, która jest właśnie prawdziwym nihilizmem"[8]. Trzeba wybudzić człowieka ze stanu ospałości i wzbudzić w nim troskę o własne bycie. Myśl Heideggera stale żywi się myślą Nietzschego, co przejawia się przywołaniem kolejnej idei bazylejskiego filozofa: "Bycie jest 'wiecznym powrotem tego samego'"[9]. Filozof z Meßkirch chciałby wyzyskać postulowany przez Nietzschego ruch przeciwny (*Gegenbewegung*) do nihilizmu i zasilić nim własną ontologię fundamentalną. Z całą wyrazistością dostrzega problematyczność platońskiej i chrześcijańskiej hierarchii wartości, która już dramatycznie domaga się przewartościowania. Intuicyjnie sympatyzuje więc z myślą wiecznego

4. Martin Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", *Der Spiegel* 23 (1976), 204.
5. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", 214.
6. Henryk Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska* (Warszawa: Wydawnictwo AWF, 2001), 7.
7. KSA 4, 380.
8. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. Cezary Wodziński i inni (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998), 362.
9. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, 28.

powrotu, będącą "anty-wiarą (*Gegenglaube*), postawą, która prowadzi i utrzymuje cały ten przeciw-ruch"[10].

Wypada w tym miejscu przypomnieć, że ważnym dzisiaj pokłosiem Heideggerowskich inspiracji jest jedna drobna, acz niewątpliwie znacząca, publikacja poświęcona Hölderlinowi oraz monumentalne, dwutomowe dzieło poświęcone Nietzschemu. Można stąd wnosić, że myślenie Heideggera ma jeszcze ściślejszy związek z filozofią Nietzschego niż z poezją Hölderlina. Obu tym twórcom zawdzięcza jednak przeświadczenie o fundamentalnym braku boskości we współczesnym świecie. Mówiąc językiem Hölderlina, znaleźliśmy się w mrokach Nocy Świata. Pozornym rozwiązaniem problemu wydawało się zbudowanie metafizyki, która potrafi scalić wszystkie rozproszone fragmenty świata. Tyle tylko, że owa metafizyka, scalając, jeszcze bardziej rozprasza. Heidegger diagnozuje ten stan rzeczy przez pryzmat dobrze mu znanego obszaru szkolnictwa wyższego. Nic więc dziwnego, że pytany przez redaktorów *Spiegla* o swój udział w rządzeniu uniwersytetem, od razu zaczyna mówić o miernej kondycji uniwersytetu. Jego zdaniem, na krytykę zasługuje przede wszystkim wolność akademicka, która wyrzekła się wysiłku kontemplatywnego namysłu i przytomności bycia. Będąc wolnością negatywną, doprowadza naukę i człowieka nauki do zguby[11]. Zdając sobie z tego sprawę, Heidegger opowiada się za samopotwierdzeniem uniwersytetu, które polega na refleksji nad tradycją myśli zachodnioeuropejskiej i, dzięki integralnemu połączeniu z minioną dziejowością, prowadzi do wyjścia z niemocy ku nowej mocy, do nowego sposobu bycia w świecie.

Trudno jest przywrócić nauce jej pierwotne znacznie, gdy rządzi się ona stechnicyzowanymi prawami narzuconymi przez myślenie metafizyczne, które jest nihilistyczne. Heidegger pokazuje, że nauka wywiedziona z nowożytnej idei metafizycznej i matematycznej ścisłości, opiera się na badaniu (*Forschung*) zgodnym z przyjętymi procedurami, które muszą być rygorystycznie przestrzegane. Takie uprawianie nauki nie prowadzi do lepszego poznania świata, tylko raczej do jego skutecznego wykorzystania, czyli do wyeksploatowania pokładów wszystkiego, co da się jakoś przyswoić zastosowanymi metodami badawczymi[12]. Nauką zajmują się odpowiednio zorganizowane uniwersytety, w których przestrzegany jest podział na specjalizacje naukowe, będące określonymi dziedzinami eksploatacji. Specjalizacje te stają się coraz bardziej wąskie, aby nie wymknęło się im nic, co da się uprzedmiotowić. Współczesne uniwersytety bardzo dbają o to, aby dociec wymiernej, jakoś wyrachowanej (wyliczonej) prawdy wszystkich

10. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, 434.

11. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", 196.

12. Martin Heidegger, "Czas światoobrazu", przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Drogi lasu* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 75.

przedmiotów poddawanych badaniu. Zdaniem Heideggera, tak dzieje się od czasu, gdy upowszechniła się metoda myślenia kartezjańskiego, dążącego do osiągnięcia wymiernej pewności poznawczej. Poszczególne elementy tej pewności mają się złożyć w klarowny światoobraz (*Weltbild*), tj. w obraz świata jako bytu w całości.

Ów światoobraz jest obrazem świata stworzonym przez człowieka i istniejącym wyłącznie ze względu na człowieka. Świat w sobie, rzeczywisty byt świata niepodlegający ludzkim procedurom badawczym, zupełnie przestał się liczyć, a przecież to on ma istotne znaczenie. Dobrze wiedzieli o tym Grecy, dla których świat istniał niezależnie od tego, czy się go poddaje rygorystycznemu badaniu i mierzy wzdłuż i wszerz. Byt ludzki podlega bytowi świata, a nie na odwrót. Człowieczeństwo rodzi się w świecie, stając się jego finalnym, być może nawet umiłowanym (wy)tworem, godnym szczególnej pieczy. Taki punkt widzenia zobowiązuje człowieka do przyjęcia właściwej postawy wobec świata. Powinniśmy otworzyć się na byt tak jak Grecy i pozwolić mu spoglądać na siebie, ponieważ taka była "istota człowieka w czasach greckiej wielkości"[13]. Potem chrześcijaństwo wprowadziło ideę Boga spoglądającego na człowieka i w średniowieczu uznało byt świata za *ens creatum*, rezultat stwórczej mocy osobowego Boga, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co istnieje. Zatem *ens creatum* jest dziełem Stwórcy, jest bytem istniejącym poza Bogiem, ale biorącym się z Boga[14]. W końcu zaś nowożytność "uśmierciła" Boga i *ens creatum* stał się wymierzalnym oraz policzalnym bytem istniejącym dla człowieka zajmującego się badaniem świata.

Świat pozbawiony kreatywnej boskości jest z gruntu "bezbożny", upadły i skazany na zagładę. Powstrzymać może ją tylko przywrócenie bytowi jego pierwotnej sakralności. Służy temu istotny namysł nad światem i człowiekiem w świecie. Heidegger stwierdza: "Pytanie jest pobożnością myślenia"[15]. Chodzi tu o takie pytanie, które szanuje byt w jego boskim byciu. Zadanie właściwego stawiania pytań stoi przed byciem przytomnym (*Dasein*), zawieszonym w ekstatycznym obszarze skrywającego się i odkrywającego się bycia jako takiego. Takim byciem przytomnym jest jestestwo, czyli człowiek, który znalazł się w sferze Pomiędzy, gdzie jakoś należy do bycia, ale jednocześnie w bycie jest na obczyźnie. Człowiek ten musi zrezygnować z wyrachowanego badania świata na rzecz szczególnego rodzaju poetyzowania świata, albowiem "prawda jako prześwit i skrycie bytu dzieje się w poetyzowaniu"[16]. Poetyzowanie (*Dichten*) albo poetyzacja (*Dichtung*) wprowadza nas w sferę *sacrum* i otwiera na najgłębsze doznania egzystencjalne.

---

13. Heidegger, "Czas światoobrazu", 78.

14. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984), 132.

15. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", 212.

16. Martin Heidegger, "Źródło dzieła sztuki", przeł. Janusz Mizera, w: *Drogi lasu* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 50.

Oprócz Hölderlina poetą epoki Nocy Świata jest Rilke. On także podąża tropami "zbiegłych" bogów, a tropy te są żywiołem istoczenia się boskości, czyli są świętością, w aurze której poeci uświęcają się w czasie marnym, a za ich pośrednictwem uświęcają się inni ludzie. Rilkemu nie udaje się jednak dotrzeć do prześwitu bycia i wyraźnie ujrzeć Otwartego (*Offene*)[17]. Ta jeszcze zamknięta przed nim sfera czystej boskości skrzętnie strzeże swych tajemnic. Ontologiczni bogowie objawią swą prawdę dopiero we właściwym czasie, który jest niezależny od ludzkiej woli.

Próby przeciwdziałania obracaniu się ludzkiego świata w gruzy

Twórczość wspomnianych poetów i filozofów pomaga w otwieraniu się na nas samych i na sakralny wymiar świata. Jest więc kontynuacją powstałej w starożytności tradycji filozofowania, mającej cechy ćwiczenia duchowego. Jak ujmuje to Pierre Hadot nawiązujący do przemyśleń Georges'a Friedmanna i Paula Rabbowa, dzieła tego rodzaju posiadają walor psychagogiczny i służą kształtowaniu duszy[18]. Formalnie rzecz biorąc, psychagogikę rozwinęły i upowszechniły dopiero na początku XX wieku Anna Freud i Melanie Klein, dwie wywodzące się z kręgów psychoanalitycznych austriacko-brytyjskie specjalistki z zakresu terapii dziecięcej, jednak psychagogia (ψυχαγωγία) jako umiejętność kierowania duszą była już dobrze znana i praktykowana w środowisku greckim. Niewątpliwie greccy myśliciele byli mistrzami życia duchowego, chociaż samo pojęcie ducha jest kłopotliwe i podzielam wątpliwości Hadota dotyczące mówienia o duchu dzisiaj, gdy taka terminologia wydaje się anachroniczna. Po prostu brakuje nam bardziej adekwatnych form wyrazu, które potrafiłyby ująć specyfikę tego, o co nam chodzi. Muszę jednak przyznać, że inaczej niż Hadot rozumiem sens ćwiczeń duchowych, gdyż nie kojarzą mi się one z ujarzmianiem namiętności, tylko raczej z ich właściwym profilowaniem. Istotą tych ćwiczeń nie jest więc dla mnie stoicko-chrześcijańska asceza (ασκησις). Pogląd ten rozwinę w ostatniej części niniejszego opracowania, podczas omawiania pedagogii Nietzschego.

Epiktet uważał, że filozofowanie polega na ćwiczeniu się w sztuce życia. Można mniemać, że dla Epikteta dobry filozof umie tak kierować swymi myślami, by przebiegały zgodnie z impulsami życia. Ten nietypowy, bo trochę epikurejski myśliciel stoicki dopuszczał korzystanie z hedonistycznych aspektów życia, gdy mają one walor rozrywkowy, czyli poprawiają nasz stan ducha. Zwykle jednak

17. Heidegger, "Cóż po poecie?", 230.

18. Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 5.

stoicy stali na stanowisku, że zażywanie przyjemności jest wynikiem ludzkiego egoizmu, który odciąga nas od czystej natury i nie pozwala normalnie żyć, kierując się naturalnymi zasadami. Zatem skłonność do doznawania przyjemności wymaga leczenia i w tym celu stoicy stosowali różne metody terapeutyczne, będące propagowanymi przez nich ćwiczeniami duchowymi. Problem w tym, że przetrwała do naszych czasów grecka literatura stoicka nie daje wystarczającego wglądu w te ćwiczenia. Pewnie na zawsze przepadło wiele rozpraw pionierów stoicyzmu, takich jak Zenon i Chryzyp[19], stąd prawie nie znamy greckiego stoicyzmu "z pierwszej ręki". Dopiero Filon Aleksandryjski opisał stoicką strategię ćwiczenia się, uzupełnioną o dorobek myśli platońskiej.

Kluczowymi elementami ćwiczeń jest wypracowywanie uwagi (προσοχη) jako duchowej czujności i świadomości tego, co się z nami i wokół nas dzieje, medytowanie o tym, co dobre, intelektualne rozważanie zagadnienia godziwego życia i wypracowywanie postawy obojętności wobec tego, co nie jest nam koniecznie potrzebne, a przy tym uczenie się panowania nad sobą i spełniania obowiązków[20]. Fundamentalna dla postawy stoickiej jest uwaga pozwalająca właściwie przeżywać każdą chwilę teraźniejszości i odczuwać ją jako składową prawa rządzącego kosmosem. Należy ją całkowicie zinternalizować, aby pojawiała się sama z siebie, gdy jest potrzebna. Właśnie ona, działając już w końcu poza naszą wolą, jest wewnętrzną władzą regulującą przepływ namiętności i dlatego traktowana była przez stoików jako swoista „tajemnica ćwiczeń duchowych"[21]. Dzięki niej człowiek wiąże się z wszelkim istnieniem i stanowi jedno z sakralnie pojętym bytem. Człowiek powinien więc "ćwiczyć się w przenikaniu spostrzeżeń, by się co rozumem nie sprawdzonego nie wdarło" do jego serca i po nabyciu umiejętności uważnego kontrolowania swego zachowania może "czuć się bogobojnie zadowolonym"[22].

Niestety, zdaniem Marka Aureliusza człowiek pospolity żyje byle jak, zdając się na łut szczęścia, a potem, gdy go zabraknie, biadoli nad swym marnym losem. Jedynie człowiek prawy formuje się wewnętrznie, chcąc w ten sposób uniknąć rozterek duchowych i wywołanych nimi kłopotów. Aureliusz zachęca nas do ćwiczenia wyobraźni, abyśmy umieli zwizualizować abstrakcyjne prawa rządzące światem i odnieść je do naszego konkretnego życia. Interesujące są również nawiązujące do poglądów Epikteta uwagi Aureliusza na temat konieczności zapisywania i odczytywania ważnych zasad życiowych. Na pewno warto powtarzać, choćby w myślach, ważne maksymy, dzięki którym coraz lepiej potrafimy zapanować nad

19. Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2020), 179.

20. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 16–17.

21. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 18.

22. Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, VII, 54, przeł. Marian Reiter (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988), 81.

sposobem myślenia i postępowania. W kontekście rozważań Epikteta i Aureliusza Hadot wskazuje na potrzebę nieustannej reaktualizacji naszego stanu ducha, aby utrzymywać go w dobrej formie: "Wciąż trzeba porządkować na nowo dyskurs wewnętrzny rozpraszający się i rozmywający w rutynie i jałowości"[23].

Ćwiczenia duchowe praktykowane były nie tylko przez filozofów, ponieważ tradycja ta sięga czasów przedfilozoficznych, homeryckich. Również żywo obecna była w okresie presokratycznym, w czasach "filozofii przed filozofią"[24]. Werner Jaeger w swym monumentalnym dziele o starożytnych Grekach pokazał, że ich zasadniczą intencją działania było wychowanie, kształtowanie człowieka, wprowadzanie go w świat kultury i, przez to, dalsze rozwijanie kultury. Grecka παιδεία pozwalała człowiekowi poznać i uformować samego siebie. Proces pajdetyczny dokonywał się w odniesieniu do wiecznej prawdy i piękna, co pobrzmiewa platońskim idealizmem, ale w gruncie rzeczy miał on miejsce we wnętrzu człowieka, w sferze myśli, a to za sprawą przyjmowanej postawy kontemplatywnej, której rezultatem była "klasycyzująca *vita contemplativa*"[25]. Kontemplowanie to ćwiczenie się na poziomie mentalnym, aby przygotować się do dojrzałego, zgodnego z naturą postępowania.

I znowu wracamy do stoików, ponieważ dla nich uprawianie filozofii było rodzajem kontemplatywnego ćwiczenia siebie. Wedle Hadota "w stoicyzmie działy filozofii to nie tylko teoretyczne dyskursy, lecz i tematy ćwiczeń, jakie należy uprawiać w praktyce, jeśli się chce żyć jak filozof"[26]. W ramach stałych praktyk duchowych, na których nadbudowują się kolejne, prowadzili oni medytacje przygotowawcze, jakby wstępne ćwiczenia, w trakcie których antycypowali konfrontację z potencjalnie grożącym im złem. W takim "przed-ćwiczeniu (*praemeditatio*) zła"[27] wyobrażali sobie, że spadają na nich wielkie cierpienia i wychodzi im naprzeciw śmierć. Można by uznać, że główne dzieło Heideggera ma walor stoicki i jest rodzajem pre-medytacji, jako że znaczna jego część poświęcona jest byciu ku kresowi, a konkretnie byciu ku śmierci. Analizy towarzyszących temu byciu troski i trwogi byłyby zatem ćwiczeniem się w obliczu prawdy bycia jestestwa. Heidegger przestrzega – pewnie także samego siebie – przed niewłaściwym byciem ku śmierci, gdy nasze myślenie o niej podporządkowane jest prymatowi Się, tj. przekonaniu, że śmierć, podobnie jak inne życiowe fenomeny, jest czymś, co tylko *się* nam przydarza, a więc jest wobec nas czymś zewnętrznym i nieistotnym.

---

23. Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do "Rozmyślań" Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2023), 59.

24. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, 33.

25. Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001), 39.

26. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, 180.

27. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, 181.

Pod wpływem Się bagatelizujemy śmierć lub udajemy, że jej nie ma, tymczasem "*właściwe* bycie ku śmierci *nie* może *uchodzić* przed najbardziej bezwzględną możliwością, a w tej ucieczce *zakrywać* ją i *obracać* w rozsądkowość Się"[28].

Chrześcijaństwo zdało sobie sprawę z powagi śmierci, co wyraźnie widać w praktykach ascetycznych i pokutnych, stosowanych w zakonach kontemplacyjnych o surowej regule życia. Z głębokich doświadczeń tak pojętego życia zakonnego bierze się formuła chrześcijańskich ćwiczeń duchowych. Jednym z ich kluczowych elementów jest przyjmowanie postawy umierania dla świata, warunkujące wejście do królestwa niebieskiego i życie wieczne. Pod tym względem radykalizm chrześcijański jest większy od grecko-rzymskiego. Poganin epoki starożytnej nie wyrzekał się świata, w którym żył, dla jakiegoś innego, lepszego świata. Nie był też negatywnie nastawiony do ciała, bo nie znał biblijnego powiązania cielesności z grzesznością. Kategoria nadnatury czy nadprzyrodzoności była mu całkowicie obca, dlatego nie odczuwał w sobie wewnętrznego rozdarcia i niepewności, czy stoi po stronie państwa Bożego (*civitas Dei*), czy państwa ziemskiego (*civitas terrena*), to znaczy po stronie dobra lub zła. Oczywiście zupełnie też nie zdawał sobie sprawy z trwania permanentnej wojny pomiędzy obu państwami, biorącej się stąd, że państwo ziemskie, tak jak obywatel tego państwa, "wciąż pała żądzą panowania" i "samo jest pod panowaniem żądzy panowania"[29]. Zgodnie z bezkompromisową doktryną św. Augustyna, chcąc należeć do państwa Bożego, chrześcijanin musi wyrzec się przywiązania do ziemskiej rzeczywistości, czyli patrząc z pogańskiej perspektywy, wyrzec się samego siebie. Wiedząc o tym, trudno zgodzić się z Rabbowem i Hadotem, którzy traktują chrześcijańskie ćwiczenia duchowe – mimo dostrzegania pewnych różnic – jako kontynuację ćwiczeń grecko-rzymskich.

Bodaj największe znaczenie dla chrześcijaństwa ma książeczka ćwiczeń Ignacego Loyoli. Nie sposób przeprowadzić tu dokładnej analizy sposobu kierowania życiem duchowym "w mistrzowskim dziele Loyoli"[30]. O charakterze propagowanych w nim ćwiczeń wyraźnie świadczy rozmyślanie o *Dwóch sztandarach*. Pierwszy sztandar symbolizuje "Chrystusa, najwyższego Wodza i Pana naszego", natomiast drugi "Lucyfera, śmiertelnego wroga natury ludzkiej"[31]. Życie duchowe jezuitów i ich wychowanków przebiega zgodnie z "czarno-białą", niemal manichejską wizją św. Augustyna. Tu i tam toczy się bezpardonowa walka między

28. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984), 366.

29. Aureliusz Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002), 20.

30. Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München: Kösel Verlag, 1954), 19.

31. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne* (Kraków: Wydawnictwo Jezuitów, 1982), 128.

dobrem i złem, między wielką nadzieją wiecznego szczęścia i przerażającą wizją wiecznego potępienia. Święty Ignacy, gdy kula armatnia roztrzaskała mu nogę i niemal przyprawiła o śmierć, a na pewno uniemożliwiła dalsze wykonywanie żołnierskiej profesji, przystał do Jezusa Chrystusa i zorganizował zakon jezuitów na wzór elitarnych oddziałów wojskowych.

Przedsięwzięcie to kryje w sobie pewną dwuznaczność. W gruncie rzeczy bowiem Loyola chciał, żeby zakonnicy walczyli o dusze pod sztandarem papieskim. Jak pisze Christopher Hollis, "jezuici mają być 'lekką jazdą' Kościoła – mają być żołnierzami szczególnie oddanymi papieżowi"[32]. Działo się to w okresie Reformacji, gdy wyuzdane życie papieży, nepotyzm i kupczenie odpustami postrzegane było przez pobożnych chrześcijan jako rujnowanie znanego im świata. Istotą kierownictwa duchowego Loyoli stało się przygotowanie człowieka do dokonania najważniejszego w życiu *Wyboru*, jakim jest wstąpienie w szeregi wojska papieskiego i bronienie Kościoła. Ta kontrreformacyjna strategia "militarna" jest dość kontrowersyjna. Można odnieść wrażenie, że św. Ignacemu bardziej zależało na tym, żeby rekrutować ochotników do stanu duchownego niż rozwijać życie duchowe. Zdają się to potwierdzać *Reguły o trzymaniu z Kościołem*[33]. Nie bez znaczenia jest też fakt, że *Exercitia spiritualia* Loyoli wydawane są w języku polskim pod nazwą *Ćwiczenia duchowne*, a nie *Ćwiczenia duchowe*. Niemniej trzeba przyznać, że ćwiczenia te zostały bardzo dobrze ułożone z psychologicznego punktu widzenia. Po poczynieniu drobnych modyfikacji mogą być skutecznie stosowane jako uniwersalna metoda (auto)terapii. Bardzo pomocne w rozwoju duchowym okazują się zwłaszcza *Reguły rozeznania duchów*[34], będące zaleceniami wynikającymi z dogłębnej analizy tzw. strapień i pocieszeń.

Mogłoby się wydawać, że w czasach zdominowanych przez chrześcijaństwo nie jest już możliwe zaoferowanie innego sposobu uprawiania ćwiczeń duchowych, bazującego na pogańskich wartościach. Nietzsche jednak na nowo odczytał duchowe przesłanie starożytnych Greków i stworzył filozofię aspirującą do miana ćwiczeń duchowych – filozofię, która z założenia jest antychrześcijańska. To specyficzne, dotąd niespotykane ujęcie ćwiczeń wyraźnie intryguje Hadota i przymusza do ustawicznego przeżywania myśli Nietzschego. Niewątpliwie Hadot docenia zakorzenienie Nietzschego w tradycji antycznej i być może nawet podziwia podjętą próbę radykalnej przemiany naszego życia[35], lecz jego obawy budzi enigmatyczna natura i ekstatyczna dionizyjskość, którym Nietzsche bezwarunkowo zawierzył.

---

32. Christopher Hollis, *Historia jezuitów*, przeł. Jan Stanisław Łoś (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1974), 21.

33. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 59–62, 178–181.

34. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 28–33, 170–175.

35. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, przeł. Michael Chase (Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 1995), 272.

Niemniej mottem do swej książki *Zasłona Izydy* uczynił sentencję Nietzschego zaczerpniętą z przedmowy do *Wiedzy radosnej*: "Należy bardziej szanować wstyd, z jakim natura ukryła się za zagadkami i barwnymi niepewnościami"[36], która współgra ze słynną sentencją Heraklita o naturze uwielbiającej się ukrywać[37]. W zakończeniu swej kolejnej książki *Nie zapomnij żyć* wspomina zaś o głównej myśli (*Hauptgedanke!*) Nietzschego, odnalezionej w jego przepastnej spuściźnie[38]. Chodzi w niej o transgresję jednostkowości, o wyjście poza "mnie" i "ciebie" z intencją kosmicznego, całościowego przeżywania i odczuwania niezgłębionych sposobów istnienia natury[39]. Wkraczamy już tutaj w obszar trudny do racjonalnej eksplikacji, który może przynależy jeszcze do artystycznej percepcji, a może już do boskiej kontemplacji. Co ciekawe, powyższa myśl była też osnową całej książki o zasłonie Izydy. Okazuje się więc, że Hadot stale mierzy się z problemem światopoglądu dionizyjskiego, raz badając dionizyjskość jako ekstatyczny aspekt greckiej duszy, a raz przeżywając w sztuce doświadczenie dionizyjskie[40]. Warto pójść jego śladem i zagłębić się w wartki nurt myślenia Nietzschego.

Budowanie na gruzowisku domów rozmyślań dla (nad)człowieka

W filozofii Nietzschego, tak jak w filozofii starożytnej, bardzo ważna jest kwestia duchowego rozwoju człowieka. Swój pogląd na ten temat Nietzsche wyłożył w spektakularny sposób w dziele *Tako rzecze Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*), które w liście do wydawcy nazwał "piątą 'ewangelią' (*fünftes 'Evangelium'*)"[41]. Aby duch ludzki mógł osiągnąć pełnię wolności, najpierw musi doświadczyć zniewolenia oraz przeciwstawić się temu, co go zniewala. Proces ten został przedstawiony w metaforze *O trzech przemianach*, gdzie widzimy, jak duch staje się wielbłądem, wielbłąd lwem, a lew dzieckiem. Cała ta metafora ma wyraźną wymowę antychrześcijańską. Wielbłąd cierpliwie (z)nosi ciężary wiary i moralności chrześcijańskiej, ale w końcu zamienia się w lwa i zrzuca je z siebie, chcąc być "panem na swej własnej pustyni"[42]. Wola lwa jest brutalna i bezbożna, a przez to nihilistyczna, niezdolna do wcielania w życie jakichkolwiek wartości.

36. KSA 3, 352.
37. Pierre Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, przeł. Michael Chase (Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 284.
38. Pierre Hadot, *Don't Forget to Live. Goethe and the Tradition of Spiritual Exercises*, przeł. Michael Chase (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2023), 143.
39. KSA 9, 442–444.
40. Hadot, *Don't Forget to Live*, 136–140.
41. KSB 6, 327.
42. KSA 4, 30.

Ratunkiem dla lwa okazuje się przemiana w dziecko, które bawi się, uczestnicząc w zabawie świata, jako że rękami dziecka posługuje się natura, nieustannie tworząca i niszcząca własne wytwory. Dziecko skupia uwagę tylko na aktualnej chwili teraźniejszości, całkowicie angażując się w to, co właśnie się z nim i wokół niego dzieje. Swoją postawą bezwzględnie afirmuje życie, stąd wszystkie jego akty twórcze są "świętym mówieniem 'Tak'"[43]. Nietzsche podkreśla, że dziecko potrafi całościowo ogarniać siebie i świat, przezwyciężając wszelkie przeciwstawienia, z podstawowym włącznie: "'Jestem ciałem i duszą' – tak mówi dziecko"[44].

Dziecko to jest wzorem lub synonimem nadczłowieka i znacznie różni się od dziecka ewangelicznego. Wprawdzie jest kruche i słabe, ale potrafi czerpać moc z życia i staje się pełne nadludzkiej mocy. Tą drogą zmierza także tytułowy Zaratustra, który w pewnym sensie musi ponownie się narodzić i stać się dzieckiem, aby doświadczyć boskiej wolności i mocy. Ponowne narodziny są aktem samoprzezwyciężenia, wyzbycia się wszystkiego, co małe i liche. Zaratustra jeszcze nie jest nadczłowiekiem, ale uczy ludzi, co należy robić, by nim się stać. Odwołując się do specyficznej boskości nadczłowieka, zarazem uświadamia człowiekowi, że jest to boskość z tego świata: "Nadczłowiek jest sensem Ziemi (*Sinn der Erde*). Wasza wola [niech] powie: nadczłowiek niech będzie sensem Ziemi! Zaklinam was, bracia moi, *pozostańcie wierni Ziemi*"[45]. Imperatyw posłuszeństwa wobec matki wszelkiego życia pojawia się też pod koniec pierwszej części dzieła i ma charakter ostatniej woli Zaratustry: "Pozostańcie wierni Ziemi [...] mocą waszej cnoty! Wasza darząca miłość i wasze poznanie niechaj służą sensowi Ziemi! O to was proszę i zaklinam"[46]. Zdaniem Nietzschego, który wypowiada się ustami Zaratustry, człowiek nie może szukać szczęścia w zaświatach, "jego szczęście powinno pachnieć Ziemią, a nie pogardą dla Ziemi"[47]. Wydaje się, że wierność Ziemi ma się stać dla nas nakazem chwili nie tylko ze względu na przeświadczenie Nietzschego[48], ale także z powodu dokonującego się obecnie rujnowania środowiska naturalnego i doświadczanego z tego powodu kryzysu klimatycznego.

Pielgrzymowanie Zaratustry kończy się ekstatyczną chwilą Wielkiego Południa, przedstawioną w przypowieści *Znak*. Widząc jak lew i gołębie tulą się do niego, uświadomił sobie, że czas się dopełnił. Nie tylko dojrzał zbliżające się dzieci, czyli wyczekiwanych nadludzi, ale sam wewnętrznie się przemienił. Stał

43. KSA 4, 31.
44. KSA 4, 39.
45. KSA 4, 14–15.
46. KSA 4, 99.
47. KSA 4, 151.
48. Margot Fleischer, *Der "Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), 264.

się "płomienny i potężny, jak słońce poranne, gdy spoza ciemnych wschodzi gór"[49]. Mógłby czuć się dumny z tego, że jego misja miała sens, że otoczenie uznaje go za mistrza i oddaje mu cześć. Wie jednak, że każda forma przywiązania jest zła, dlatego na pożegnanie mówi uczniom : "Sam idę teraz, moi młodzi! Wy także idźcie teraz stąd i [to] sami [...]. Nakazuję wam, abyście mnie utracili i siebie odnaleźli; i dopiero gdy wszyscy się mnie wyprzecie, powrócę do was"[50]. Te same słowa o wyparciu czy zaparciu się mistrza pojawiają się też w przedmowie do autobiografii Nietzschego *Ecce homo*[51]. Nie można stać się sobą, pozostając w zależności od kogoś innego, nawet jeżeli ten ktoś rzeczywiście jest dobrym wzorem osobowym i prawdziwym przewodnikiem duchowym. Mimo iż brzmi to paradoksalnie, w pewnych okolicznościach uczciwość wymaga swego rodzaju niewierności. Nietzsche ma dla nas jasne przesłanie: "Każdy mistrz ma tylko jednego ucznia – i ten stanie się wobec niego niewierny, ponieważ jest również przeznaczony do bycia mistrzem"[52]. Nauczyciel, któremu leży na sercu rozwój jego podopiecznych, musi we właściwym czasie rozstać się z nimi, aby mogli samodzielnie pokierować swym losem. Tak samo każdy, kto chce się prawidłowo rozwijać, musi na pewnym etapie rozwoju porzucić swego nauczyciela dla dobra siebie samego. Bez głębokiej wiary w siebie daremna jest wiara w kogokolwiek czy cokolwiek innego: "Nie szukaliście jeszcze siebie, a tu znaleźliście mnie. Tak czynią wszyscy wierzący, dlatego tak mało [warta] jest wszelka wiara"[53].

Nietzscheański Zaratustra albo Zaratustra-Nietzsche nie ukrywa, że na swej drodze życia miewał znacznie więcej kłopotów z samym sobą niż z innymi ludźmi, dlatego stwierdza: "Najgorszym wrogiem, jakiego możesz spotkać, będziesz zawsze sam dla siebie"[54]. W praktycznych ćwiczeniach duchowych człowiek jest stale konfrontowany sam ze sobą. Stare "ja" nie chce ustąpić miejsca nowemu "ja" i w ten sposób rozwój ustaje. Chcąc skutecznie rozwijać się duchowo, trzeba nieustannie przezwyciężać samego siebie. Zasada ta dotyczy wszelkiego bytu, gdyż u podłoża wszystkiego, co się rodzi i umiera, trwa niekończący się proces przezwyciężania tego, co chciałoby zachować siebie w niezmiennej i ostatecznie uformowanej postaci. Zaratustra dzieli się z nami swą bodaj największą prawdą ontologiczną: "Tę tajemnicę wyznało mi samo życie. 'Spójrz, jestem tym, *co się zawsze samo musi przezwyciężać*'"[55]. Oczywiście dla nas, ludzi, najważniejszym zadaniem jest nasze własne samoprzezwyciężenie. Aby mogło do niego dojść,

49. KSA 4, 408.
50. KSA 4, 101.
51. KSA 6, 261.
52. KSA 2, 522.
53. KSA 6, 261.
54. KSA 4, 82.
55. KSA 4, 148.

należy mieć się na baczności i nie błądzić na drodze duchowego rozwoju. Zdaniem Nietzschego, wstępnym warunkiem powodzenia tego przedsięwzięcia jest wyzbycie się skłonności eskapistycznych, których przejawem jest traktowanie życia na Ziemi jako jedynie mało ważnego etapu pośredniego, poprzedzającego finalną postać życia wiecznego. Wyrazem troski o prawidłowy rozwój świata i nas samych w świecie jest również zadbanie o cielesność. Nie jesteśmy bowiem ulotnymi bytami duchowymi i somatyczna "zwierzęcość" stanowi nasz istotny komponent osobowy. Co więcej, myślenie ma charakter cielesny i nawet abstrakcyjne rozważania nie są możliwe bez czynnego udziału ciała. Zgodnie z koncepcją wielkiego rozumu cielesnego, rozum teoretyczny nie ma autonomii działania. Ten mały rozum to tylko "narzędzie twojego ciała" i jakby zabawka wielkiego rozumu. Nietzsche kategorycznie stwierdza: "Ciało jest wielkim rozumem"[56]. Poglądem tym przeciwstawia się trwającemu przez wiele wieków deprecjonowaniu ciała, do jakiego doszło w filozofii platońskiej i nawiązujących do niej wykładni religii chrześcijańskiej.

Warto wiedzieć, że Platon opowiedział się za samoistnością duszy, której przypisał idealne własności i którą przeciwstawił ciału jako jej "więzieniu". Pogląd ten przejął od pitagorejczyków, ci od orfików, a ci najprawdopodobniej od hinduistów i buddystów. Uczeni bowiem już od czasów starożytnych żyją w "globalnej wiosce" i korzystają z przepływu ważkich idei. Gdy jeszcze nie było Internetu, to podróżowali po świecie, poznając inne kultury i powstałe w ich obrębie poglądy. Wiele koncepcji filozoficznych i religijnych, uznawanych niesłusznie za *stricte* europejskie (grecko-rzymskie), zostało przejętych z kultury egipskiej, hinduskiej, a nawet babilońskiej. W tym wypadku, przejmując teorię samoistnej duszy, przejęto zarazem teorię reinkarnacji, którą nazwano metempsychozą, w myśl której dusza pokutuje za swe grzechy podczas "wędrowania" (*sansara*) z ciała do ciała. Platon w *Fedonie* opatrzył religijne przekonania swych poprzedników licznymi argumentami filozoficznymi, mającymi dowodzić nieśmiertelności duszy. W okresie patrystycznym chrześcijańscy myśliciele krytykowali poglądy pogańskie, ale niejednokrotnie sami im ulegali, czego dobrym przykładem jest rozprawa św. Augustyna *O nieśmiertelności duszy*, w której jest napisane, że dusza "jest pewnego rodzaju życiem" i udziela życia ciału, "nie może więc umrzeć"[57]. Uzupełniając to platońskie przekonanie poglądem religijnym, św. Augustyn stwierdził, że dusza obcuje z Bogiem, dlatego "będzie żyła wspanialej niż ciało"

56. KSA 4, 39.

57. Aureliusz Augustyn, "O nieśmiertelności duszy", przeł. ks. Leszek Kuc, w: *Dialogi filozoficzne* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 325.

i dopiero dzięki niej umarłe ciało we właściwym czasie "powróci do dawnej stałości"[58], czyli zmartwychwstanie.

Za św. Augustynem poszło wielu filozofów i myślicieli religijnych, jak choćby Kartezjusz i Kant czy Marcin Luter. Ich autorytet spowodował, że do dzisiaj chrześcijanie bardzo często opowiadają się za istnieniem nieśmiertelnej duszy ludzkiej, mimo że pogląd ten jest, w zasadzie, obcy całemu judeochrześcijaństwu. W Starym Testamencie wprawdzie pojawiają się pojęcia duszy (*nefesh*) i ducha (*ruach*), ale są one tylko aspektami funkcjonowania żywych stworzeń (*nefesh chaya*), tj. ludzi i zwierząt, i można je traktować jako synonimy życia. W Nowym Testamencie jest podobnie, gdyż dusza (*psyche*) i duch (*nous*, *pneuma*) są tylko przymiotami człowieka, niemającymi substancjalnego charakteru. Uta Poplutz zauważa, że nieliczne sformułowania w Nowym Testamencie, które mogłyby sugerować ewentualny dualizm duszy i ciała[59], natychmiast zostały tam skorygowane. Chrześcijańskie przekonanie o niezależności i nieśmiertelności duszy nie ma więc biblijnych podstaw, tylko bierze się z filozofii Platona[60]. Dodajmy, że filozofia platońska mocno oddziaływała na kształtowanie się poglądów chrześcijan za pośrednictwem neoplaotnizmu i gnozy, której duchowym ojcem, zdaniem Tertuliana, również był Platon[61]. Pomimo tej intelektualnej presji, wspólnota pierwotnego Kościoła wierzyła w zmartwychwstanie ciała, a nie w nieśmiertelność duszy, czego mocnym wyrazem jest Skład Apostolski, będący pierwszym wyznaniem wiary chrześcijan. W żadnej z obu znanych nam wersji nie ma mowy o nieśmiertelnej duszy, za to pokazane są etapy powrotu człowieka do Boga u końca czasów: najpierw grzechów odpuszczenie, potem ciała zmartwychwstanie i wreszcie żywot wieczny. Po wiekach fascynacji nieśmiertelną duszą współcześni chrześcijanie zdają się powracać do treści Objawienia i do wiary swych ojców. Od II Soboru Watykańskiego widać budzącą się troskę Kościoła o całościowo pojętego człowieka. Katechizm Kościoła Katolickiego nadal jednak stoi na rozdrożu i raz odwołuje się do prawd biblijnych[62], a raz do spirytualistycznej tradycji[63]. Godną uwagi jest opinia prezentowana przez Christiana Herrmanna. Teolog ten

58. Aureliusz Augustyn, "O prawdziwej wierze", przeł. Jerzy Ptaszyński, w: *Dialogi filozoficzne* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 751.

59. Np. 2 Kor 5,1-10; Mt 10,28.

60. Uta Poplutz, "De immortalitate animae. Antike Vorgaben und das Neue Testaments", w: *Seele*, Hrsg. von Philipp Stoellger, Stefan Jooß (Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, 2005), 53.

61. Gisbert Greshake, "'Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick", w: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, przeł. Wilhelm Breuning (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1986), 116.

62. KKK 363.

63. KKK 366.

uważa, że dusza staje się nieśmiertelna w zmartwychwstaniu, i zamiast o duszy człowieka wolałby mówić o człowieku jako duszy. Stojąc na gruncie biblijnym, Herrmann postuluje, by nie wydzielać w człowieku poszczególnych części, bo one nie potrafią samodzielnie istnieć. Wszystkie antropologiczne pojęcia, które pojawiają się w Biblii (i w powszechnej świadomości chrześcijan) należy ujmować syntetycznie albo – lepiej – synekdochicznie, ponieważ kierują nas one ku wyższej jedności człowieka[64], ku – jak można się domyślać – wyższej jedności z Bogiem.

W XIX wieku poglądy chrześcijańskie były jeszcze naznaczone silnym piętnem filozofii Platona, dlatego Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* nazywa chrześcijaństwo "platonizmem dla ludu"[65]. Używa też określenia "Pawłowy, Augustyński platonizm"[66], co w przypadku św. Pawła chyba jest nieadekwatnym określeniem, biorąc pod uwagę rozumienie poglądów Apostoła przez Joachima Gnilkę. Wydaje się bowiem, że św. Paweł, podobnie jak inni autorzy biblijni, opowiadał się za całościowym ujmowaniem człowieczeństwa, a pojęciami duszy i ducha chciał jedynie w symboliczny sposób wyrazić silny związek chrześcijanina z Chrystusem, którego nawet śmierć nie jest w stanie osłabić[67]. Tak czy inaczej, własną filozofię Nietzsche nazwał "odwróconym platonizmem"[68] i widział w niej przeciwwagę dla chrześcijaństwa, które, jego zdaniem, ma charakter apolliński, dlatego powinno ustąpić pola filozofii dionizyjskiej, priorytetowo traktującej wartość ziemskiego życia i zakorzenioną w nim cielesność. Ostatnie słowa duchowego przesłania Nietzschego brzmią: "Czy zrozumiano mnie? – *Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu*..."[69]. Wydaje się, że jego filozoficzno-religijne "przewartościowanie" dobrze służy rozwojowi człowieka, ponieważ uniezależnia *vita contemplativa* od *vita religiosa* i w ten sposób odbiera duchownym monopol na rozmyślanie. Odtąd wszyscy mogą sami zajmować się własną duchowością i kształtować ją z pomocą wskazówek zawartych w "ewangelicznym" *Zaratustrze*. Ćwiczenia duchowe można zatem prowadzić samemu w miejscach, które ułatwiają samorozwój. Nie najlepiej nadają się do tego domy Boże, ponieważ są to "strojne przybytki nadświatowego obcowania"[70], w których kapłani chcą kontrolować, co się dzieje w ludzkich

64. Christian Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 29–31.

65. KSA 5, 12.

66. KSA 13, 156.

67. Joachim Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo „M", 2009), 298–299.

68. KSA 7, 199.

69. KSA 6, 374.

70. KSA 3, 524.

duszach. Ważne jest zaś to, żeby ludzie potrafili słuchać samych siebie i "swoimi myślami myśleć mogli"[71].

Nietzsche snuje rozważania na temat przyszłych budowli wzniesionych specjalnie w tym celu, by zaspokajać (nad)ludzką potrzebę percypowania wieczności. Powinny one znajdować się zwłaszcza w dużych miastach, gdzie codzienny zgiełk utrudnia skupienie uwagi na problemach natury duchowej. Mają to być przestronne gmachy o wysokich sklepieniach, które są otoczone krużgankami pozwalającymi zażywać ruchu w trakcie rozmyślania. Najlepiej gdyby przylegały do nich ogrody, gdzie można przechadzać się wśród roślinności. Krużganki i ogrody mają nie tylko praktyczne zastosowanie w odprawianiu ćwiczeń, lecz także w symboliczny sposób wyrażają istotną dla Nietzschego ideę podążania przez życie własną drogą, z dala od mainstreamowej bylejakości. Tak więc te całościowo pojęte obiekty architektoniczne powinny wyrażać "wzniosłość namysłu i chodzenia uboczem"[72]. Właściwie nic nie stoi na przeszkodzie, by korzystać także z opuszczonych przez kler obiektów świątynnych i terenów do nich przynależących. Po ich odpowiedniej adaptacji mogłyby dobrze służyć wyznawcom światopoglądu dionizyjskiego. Główną rolę odgrywa bowiem wnętrze człowieka, a nie otaczające go zewnętrze. Nietzsche stwierdza, że "chcemy przechadzać się w sobie, chodząc po tych salach i ogrodach"[73]. Heidegger mógłby dopowiedzieć, że dom do rozmyślań powinien być schronieniem (*Unterkunft*)[74] człowieka, w którym czułby się on swojsko i naprawdę u siebie.

Bibliografia

Augustyn, Aureliusz. "O nieśmiertelności duszy", przeł. ks. Leszek Kuc. W: *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.

Augustyn, Aureliusz. "O prawdziwej wierze", przeł. Jerzy Ptaszyński. W: *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.

Augustyn, Aureliusz. *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

Aureliusz, Marek. *Rozmyślania*, przeł. Marian Reiter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988.

Benisz, Henryk. *Nietzsche i filozofia dionizyjska*. Warszawa: Wydawnictwo AWF, 2001.

71. KSA 3, 524.
72. KSA 3, 524.
73. KSA 3, 524.
74. Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", w: *Gesamtausgabe*, Bd. 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000), 147.

Fleischer, Margot. *Der "Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

Gnilka, Joachim. *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M", 2009.

Greshake, Gisbert. "'Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick". W: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, przeł. Wilhelm Breuning. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1986.

Hadot, Pierre. *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2020.

Hadot, Pierre. *Don't Forget to Live. Goethe and the Tradition of Spiritual Exercises*, przeł. Michael Chase. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2023.

Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, przeł. Michael Chase. Oxford–Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 1995.

Hadot, Pierre. *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, przeł. Michael Chase. Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Hadot, Pierre. *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do "Rozmyślań" Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2023.

Heidegger, Martin. "Bauen Wohnen Denken". W: *Gesamtausgabe*, Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984.

Heidegger, Martin. "Cóż po poecie?", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.

Heidegger, Martin, "Czas światoobrazu", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*, przeł. Cezary Wodziński i inni. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

Heidegger, Martin. "Nur noch ein Gott kann uns retten". *Der Spiegel* 23 (1976), 193–219.

Heidegger, Martin. "Tylko Bóg może nas uratować", przeł. Andrzej L. Zachariasz. *ΣΟΦΙΑ. Artykuły teoretyczne i historyczne* 11 (2011), 15–36.

Heidegger, Martin. "Tylko Bóg mógłby nas uratować", przeł. Małgorzata Łukasiewicz. *Teksty. Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja* 3, nr 33 (1977), 142–161.

Heidegger, Martin, "Źródło dzieła sztuki", przeł. Janusz Mizera. W: *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.

Herrmann, Christian. *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Hollis, Christopher. *Historia jezuitów*, przeł. Jan Stanisław Łoś. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1974.

Jaeger, Werner. *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.

Katechizm Kościoła Katolickiego. http://www.katechizm.opoka.org.pl/ (skrót: KKK).

Loyola, Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Kraków: Wydawnictwo Jezuitów, 1982.

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1986 (skrót: KSB).

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1988 (skrót: KSA).

Poplutz, Uta. "De immortalitate animae. Antike Vorgaben und das Neue Testament". W: *Seele*, Hrsg. von Philipp Stoellger, Stefan Jooß. Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, 2005.

Rabbow, Paul. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel Verlag, 1954.

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 51 (2/2025)
ruiny/gruzy/resztki
ruins/remnants/remains
ISSN 2544-3186
https://doi.org/10.31261/errgo.17992

Monika Tokarzewska

Ruina i genealogia historii (Schelling, Simmel, Benjamin)

Tylko na pierwszy rzut oka związek ruiny z problemem czasu jest jednoznaczny: ruina to jakoby po prostu ślad przeszłości. Na podstawie wniosków płynących z polemiki Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga z Immanuelem Kantem, w której Schelling twierdził, że czas historyczny nie jest aprioryczną formą naoczności, ale zawarty jest w przedmiotach, niniejszy artykuł proponuje odczytanie ruiny jako cezury generującej czas historii. W szczególności interpretacje motywu ruiny w twórczości Georga Simmla i Waltera Benjamina pokazują, że kreowany przez ten motyw czas doświadczenia historycznego może stanowić korektę zbiorowej świadomości w epokach, którym zagraża utrata takiego doświadczenia.

Słowa kluczowe: ruina, czas historyczny, nowoczesność, Georg Simmel, Walter Benjamin

Piotr Augustyniak

Nowoczesność na ruinach Myken

Rozwinięty przez greckich tragików mit Orestesa może być kluczem do rozumienia aporii nowoczesnego świata. Mykeny zaś i ich współczesne ruiny mogą symbolizować – odpowiednio – moment narodzin nowoczesnej podmiotowości i przerażające efekty, do jakich doprowadził rozwój opartej na niej cywilizacji. Podążając za *Dialektyką oświecenia* Adorna i Horkheimera, niniejszy esej próbuje zapytać o greckie początki podmiotowości, która w pełni ujawniła się w europejskim oświeceniu i stała się podstawą nowoczesnego konsumeryzmu, ekspansywnej technicyzacji i rabunkowej eksploatacji natury. Przedmiotem rozważań jest też alternatywna forma podmiotowej indywidualności, zarysowanej w micie Orestesa i dobijającej się do nas spod Mykeńskich ruin nowoczesnego świata.

Słowa kluczowe: nowoczesność, Orestes, szkoła Frankfurcka, Mykeny, podmiot

Tomasz Burzyński

Porzucony, pomierzony i uśmiercony
Podmiot w dystopii społeczeństwa ryzyka

Społeczeństwo ryzyka to krytyczne spojrzenie na współczesność, w której życie społeczne, polityka i kultura są zorganizowane w odniesieniu do niepewności wynikającej z procesów modernizacji. Jest to perspektywa na wskroś dystopijna, koncentrująca naszą uwagę na przyszłości rozumianej w kategoriach zagrożenia i kryzysu cywilizacji. Artykuł ten to próba spojrzenia na podmiotowość i jej przemiany w obliczu kryzysu racjonalności naukowo-technicznej i postępującego wzrostu świadomości zagrożeń i niepewności z nimi związanej.

W społeczeństwie ryzyka podmiot jest skazany na niepewność i alienację w obliczu upadku tradycjonalnych form radzenia sobie z zagrożeniami. Jednocześnie uciekanie się do rozwiązań cyfrowych dodatkowo potęguję ryzykowną zależność człowieka od technologii, doprowadzając do powstania podmiotów terminalnych.

Słowa kluczowe: biomedykalizacja, ryzyko, społeczeństwo ryzyka, podmiot terminalny

Martyna Dziadek

Materialność ruin
Nowe afordancje w obliczu kryzysu ekologicznego

Klasyczna definicja ruin, rozwijana przez Aloisa Riegla, akcentuje respekt, który ruiny ewokują poprzez możliwość obcowania z "patyną wieków". Podobne rzecz ujmował Georg Simmel, który choć wskazywał na "naturalizację" ruin, swoje rozważania skupił wokół melancholii, wynikającej z poczucia niemalże biblijnego *vanitas* dzieła ludzkich rąk. Owa klasyczna definicja skupia się zatem przede wszystkim na przeszłości i bezpowrotnie utraconej wielkości proweniencji antropocentrycznej. Jednakże z biologicznego, postantropocentrycznego punktu widzenia ruiny nigdy nie stanowią niezmiennego, biernego obiektu, który owa klasyczna definicja unieruchamia – wręcz przeciwnie, przestrzenie opuszczone przez człowieka, zostają zasiedlone przez inne "więcej-niż-ludzkie społeczności" (Anna L. Tsing). Przedmiotem artykułu jest przeorientowanie definicji ruin na ich aktywną formę, akcentującą materialny proces rozkładu (Ann L. Stoler) oraz rozwinięcie pojęcia *rujnacji prospektywnej*, rozumianej jako sprawcze (w duchu Latourowskim) zasiedlanie ruin przez więcej-niż-ludzkich aktorów – w szczególności zaś roślin ruderalnych (łac. *rudus*, gruz), które jako pierwsze dokonują sukcesji porzuconych przez człowieka habitatów.

Słowa kluczowe: rośliny ruderalne, ruiny, materialność, humanistyka środowiskowa, rujnacja prospektywna

Anna Turczyn

"Czy przekroczyliśmy granicę?"
Kilka uwag o ekologii postlacanowskiej

Celem artykułu jest przedstawienie ekologii lacanowskiej jako podejścia do analizy kryzysu klimatycznego. Autorka, opierając się na psychoanalizie Lacana, wyjaśnia koncepcję zaspokojenia, zgodnie z którą podmiot nawiązuje relacje z naturą podobnie jak z obiektem, traktując ją jako źródło zaspokojenia. Ta perspektywa pozwala na odwrócenie tradycyjnego myślenia, sugerując, że celem działań ekologicznych powinna być transformacja sposobów zaspokajania potrzeb. Autorka zwraca uwagę na zbieżność ekologii lacanowskiej z innymi teoriami, podkreślając konieczność stworzenia nowego dyskursu, który uwzględnia różnorodne sposoby wiązania podmiotu z obiektem, w tym także z zasobami naturalnymi planety.

Słowa kluczowe: Lacan, ekologia postlacanowska, niepokój, etyka pożądania, jouissance, obiekt

Paweł Mirowski

Antropocen, podmiot ludzki i duchowość – eko-filozofia Skolimowskiego wobec Gai 2.0 i nowego antropocentryzmu

Niniejszy artykuł zestawia ze sobą trzy różne sposoby patrzenia na wpływ człowieka na środowisko naturalne. Pierwszym z nich jest eko-filozofia Henryka Skolimowskiego, oparta na przekonaniu, że światy ludzkie i naturalne są oddzielne, a jednak domagają się połączenia. Drugim – interpretacja hipotezy Gai zaproponowana przez Brunona Latoura. Latour skupia się na posthumanistycznej refleksji nad ludzką sprawczością oraz zrównaniu ludzkiej podmiotowości z naturą w obrębie systemu znanego jako Gaja. Trzecią jest natomiast obrona antropocentryzmu autorstwa Clive'a Hamiltona, przeciwstawiającego się narracjom, które, jego zdaniem, dewaluują człowieka. Niniejszy tekst w szczególności skupia się na refleksji nad relacją ludzkości ze środowiskiem naturalnym, a także podejmuje próbę określenia ich wzajemnych podmiotowości. Współczesne badania nad kryzysem ekologicznym odwołują się do nauki i racjonalizmu, a nie duchowości, jak ma to miejsce w eko-filozofii. Uczestnictwo w sieci wzajemnych relacji okazuje się ciągłym procesem określania ludzkiej sprawczości.

Słowa kluczowe: antropocen, eko-filozofia, Gaja, Skolimowski, klimat, nowy antropocentryzm

Katarzyna Frukacz-Lewandowska

(Nie)znane, (nie)chciane, (nie)obecne Ruiny powojennej Warszawy w polskiej literaturze reportażowej

Artykuł ma na celu problematyzację sposobu ujmowania ruin powojennej Warszawy w wybranych utworach polskiej literatury reportażowej. Analiza ogniskuje się wokół archiwalnych tekstów dziennikarskich Mirona Białoszewskiego, powstałych w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej, a także współczesnych reportaży Magdaleny Grzebałkowskiej i Beaty Chomątowskiej. Motyw gruzu w wymienionych utworach omawiany jest kolejno przy użyciu trzech antynomii: obcości i udomowienia, niechęci i aprobaty oraz braku i obecności. Kategorie te pozwalają uwypuklić ambiwalencję społecznych postaw wobec zrujnowanej stolicy Polski, zniszczonej w efekcie działań hitlerowskiego okupanta.

Słowa kluczowe: Warszawa, ruiny, II wojna światowa, reportaż literacki

Natalia Kowalska-Elkader

Dźwięki z odzysku: odpady i *found footage* w sztuce radiowej

Artykuł bada *found footage*, odpady, pozostałości po innych programach i znaleziska w sztuce radiowej. Czerpiąc z interdyscyplinarnych metod badania dźwięku, artykuł sprawdza, w jaki sposób artyści radiowi ponownie wykorzystują wyrzucone materiały i archiwalne dźwięki, aby rzucić wyzwanie konwencjonalnemu podejściu do narracji radiowych, formom podawczym, estetyce dramatu radiowego. Poprzez analizę wybranych przypadków i praktyk

artystycznych artykuł wyjaśnia, w jaki sposób artyści radiowi poruszają się po napięciach między tworzeniem a zniszczeniem, ciągłością a dezintegracją.

Słowa kluczowe: sztuka radiowa, *found footage*, słuchowisko eksperymentalne

Adrian Gleń

Jadąc do... kina w Solcu: Uwagi o ruinach w prozie Andrzeja Stasiuka

Autor artykułu, pisząc o sposobach przedstawiania ruin w prozie podróżnej Andrzeja Stasiuka, koncentruje się na modelach ich obecności, wyróżniając dwa główne typy obrazowania ruin (postindustrialne i antropiczne). Drugim istotnym aspektem staje się problem funkcji ruin i motywacji podmiotu dotyczących aktów percepcji i opisu – w artykule omówiony zostaje zarówno najszerzej obecny w recepcji dzieła autora *Wschodu* wątek melancholijności ruiny, jak i rzadziej podejmowane doświadczenie mistyczne, dla którego ruina staje się katalizatorem (w tej mierze, w duchu analizy przypadku, namysłowi poddany zostaje kluczowy fragment *Jadąc do Babadag* poświęcony ruinie kina w Solcu).

Słowa kluczowe: ruina, proza podróżna Andrzeja Stasiuka, melancholia ruiny, mistycyzm ruiny

Izabella Adamczewska-Baranowska

Świński trucht nachtkastlika Śmieciopisanie Doroty Masłowskiej

Autorka proponuje odczytanie twórczości Doroty Masłowskiej przez pryzmat krytyki śmieciowej, inspirowanej interdyscyplinarnymi *waste studies*/garbologią. Osadzając swój wywód w kontekście antropologii życia codziennego Rocha Sulimy oraz krytyki fantazmatycznej Marii Janion, pokazuje, że odpady i wysypiska są nie tylko dekoracją i metaforą, lecz także fenomenem twórczości autorki *Magicznej rany*.

Słowa kluczowe: Dorota Masłowska, śmieciopisanie, *waste studies*, garbologia

Natalia Zając

Praca z rozpadem: śmieciowe asamblaże i transkorpor(e)alność świata w *nareszcie możemy się zjadać* Moniki Lubińskiej

W artykule tym podejmę się lektury tomu *nareszcie możemy się zjadać* Moniki Lubińskiej w kontekście zaproponowanej przez Jacka Halberstama idei pracy z rozpadem. Moim celem będzie prześledzenie tego, w jaki sposób poezja Lubińskiej ustawia się względem ekologicznego kryzysu i kapitalistycznej nadprodukcji: skupię się na tym, jak w tomie skonceptualizowane zostały relacje ze światem pozaludzkim, zwłaszcza zaś z tym, co śmieciowe i zanieczyszczone. Przyjrzę się stosowanej przez Lubińską – zarówno w warstwie formalnej, jak i tematycznej tomu – strategii tworzenia śmieciowych asamblaży. Ponadto prześledzę, w jaki sposób

w tomie ukazana została transkorpor(e)alność świata oraz udowodnię, że poezja ta podważa dychotomie takie jak wnętrze–zewnętrze, podmiot–świat czy sterylne–niesterylne.

Słowa kluczowe: poezja, katastrofa ekologiczna, rozpad, lepkość, transkorpor(e)alność

Mateusz Adam Michalski

Przecięte światy. O widmowym współistnieniu w *Jeśli przecięto cię na pół* Łukasza Barysa

Artykuł jest próbą refleksji nad przebiegiem relacji pomiędzy podmiotem a środowiskiem w stanie szeroko pojętego kryzysu w powieści Łukasza Barysa pt. *Jeśli przecięto cię na pół* (2022). Proponowana strategia lekturowa opiera się na wykorzystaniu narzędzi właściwych dla psychoanalizy, widmontologii (Derrida) oraz humanistyki środowiskowej. Główną oś tematyczną pracy stanowią "widma" związane z doświadczaniem przez "ja" literackie zależności względem zaśmieconej i wyniszczanej biosfery. W kontekście spektralnych współobecności podejmę namysł nad statusem śmieci, szczątek, resztek a wreszcie także tego, co poza-ludzkie, czyli elementów spychanych na margines codzienności.

Słowa kluczowe: widmontologia, psychoanaliza, ekokrytyka, hiperobiekt, nekros, podmiotowość, trauma

Dorota Masiakowska-Osses

Resztki, odpady i śmieci w eseju *Pudło ojca Historia o dziedziczeniu* Lukasa Bärfussa

Artykuł jest analizą eseju *Pudło ojca* (*Vaters Kiste*) autorstwa Lukasa Bärfussa, uchodzącego dziś za jednego z najważniejszych i najbardziej produktywnych współczesnych pisarzy szwajcarskich. Prywatna historia dotycząca zmarłego bezdomnego i zadłużonego ojca łączy się w nim z refleksją na temat socjologii, ekonomii, prawa i języka. Artykuł odpowiada na pytanie, w jaki sposób w badanym dziele funkcjonuje tematyka resztek, odpadów i śmieci, ujętych zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym. Szczególne ważne są w tym kontekście praktyki wytwarzania i usuwania materialnych i niematerialnych odpadów, de- i rewaluacji rzeczy i ludzi, z punktu widzenia systemu i porządku uznanych za zbędnych i potencjalnie szkodliwych, a także konsekwencje tych działań.

Słowa kluczowe: resztki, odpady, śmieci, wykluczenie, Lukas Bärfuss, literatura szwajcarska

Mateusz Naporowski

Entropia-Kłącze-Metamodernizm: Ruina w *Same Bed Different Dreams* Eda Parka

Artykuł analizuje *Same Bed Different Dreams* Eda Parka, używając konceptu kłącza, co prowadzi do eksploracji wielości entropii i utopii. Pozwala to na zbadanie dynamik i komponentów książki, które wskazują na paradygmat metamodernizmu. Dodatkowo, zastosowanie w powieści fragmentacji i intertekstualności umieszcza ją poza dialektyką albo/albo oraz

myślą ujednolicającą. Artykuł przedstawia zatem *Same Bed Different Dreams* jako przykład współczesnej powieści eksperymentalnej, która ani nie akceptuje, ani nie neguje stałych idei, lecz znajduje własne środki wyrazu, zmierzając do tworzenia przez ruinę wpisaną w jej konstrukcję i tematykę oraz mimo niej.

Słowa kluczowe: *Same Bed Different Dreams*, ruina, kłącze, entropia, metamodernizm

Henryk Benisz

Tylko Nietzsche może nas uratować
Ćwiczenia duchowe narzędziem formacji człowieka i odbudowy kultury z gruzów nihilizmu

Słynny wywiad Heideggera, który ukazał się w czasopiśmie *Der Spiegel*, ujawnia fundamentalne problemy współczesnego człowieka, wynikające z bezbożności. Twórcami diagnozującymi zagrożenia i usiłującymi im sprostać są dla Heideggera Hölderlin i Nietzsche. W starożytności sakralność człowieka i świata była podtrzymywana przez stoików, którzy uprawiali filozofię jako ćwiczenia duchowe. Chrześcijaństwo wprawdzie także ceni ćwiczenia duchowe, ale opowiada się za duchem przeciwstawionym ciału i podporządkowanym transcendentnemu Bogu. Dopiero Nietzsche proponuje taką koncepcję rozwoju duchowego, która bazuje na ziemskim typie boskości i uwzględnia całościowe potrzeby (nad)człowieka.

Słowa kluczowe: bezbożność, nihilizm, ćwiczenia duchowe, dionizyjskość, nadczłowiek

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 50 (1/2025)
refleksja/dystans/ironia
reflection/distance/irony
ISSN 2544-3186

Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji.

Wymagane dokumenty w nadesłanym zestawie

- manuskrypt tekstu (min. 25 i max. 40 tysięcy znaków ze spacjami)
- tytuł artykułu po polsku i po angielsku (max. 120 znaków ze spacjami)
- bibliografia w formacie Chicago Humanities (zob. instrukcja poniżej)
- streszczenia po polsku i po angielsku (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- słowa klucze w języku polskim i angielskim (max. 75 znaków ze spacjami)
- nota biograficzna o autorze (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- numer ORCID autora
- afiliacja autora
- oficjalne licencje lub zgody na reprodukcję materiałów cudzego autorstwa
- źródła i typy licencji dla materiałów na licencjach otwartych

Standardy językowe

Nadesłane teksty artykułów i streszczeń muszą spełniać międzynarodowe standardy akademickiej angielszczyzny (poziom językowy wykształconego native-speakera języka angielskiego) oraz akademickiej polszczyzny.

Zastrzeżenia

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nienaruszających merytorycznej strony opracowania. Teksty niekompletne oraz teksty opisane niekompletnymi metadanymi będą odrzucane. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Instrukcje dotyczące formatowania i innych wymogów

Szczegółowe instrukcje dotyczące formatowania tekstów oraz obsługi zgłoszenia w systemie OJS znajdują się na stonie internetowej *Er(r)go* w zakładce „Dla Autorów" pod adresem: https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors

Kontakt

Korespondencję należy kierować na adres errgo@us.edu.pl

Info for Contributors

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 50 (1/2025)
refleksja/dystans/ironia
reflection/distance/irony
ISSN 2544-3186

CC BY SA

Themes

Culture and its products; the ontology of artefacts; methodologies of literary and cultural research; critical theory; comparative literary studies; trends and tendencies in culture/literature; interdisciplinary relations; liminal spaces between culture, literature, philosophy, anthropology, sociology, etc.; transformations of paradigms; trends and contexts; literary-theoretical and cultural syntheses – and related areas.

Editorial policy

Except for commissioned texts, or new (first) translations, *Er(r)go* does not accept texts previously published. Reprints are admissible in thematic issues if a given text is particularly important from the point of view of the overall conception of the issue. Submissions undergo the procedure of double-blind peer review, the outcome of which decides about the qualification of the text for publication.

Documents required in the submission package

- text manuscript (min. 25 and max. 40 thousand characters incl. spaces)
- the title of the article in English and in Polish (max. 120 characters incl. spaces)
- bibliography formatted in Chicago Humanities style (see instructions below)
- abstracts in English and in Polish (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- key words in English and in Polish (max. 75 characters incl. spaces)
- author's bio (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- author's ORCID number
- author's affiliation
- written permissions and licenses for copyrighted material (e.g.: images)
- in the case of open-license or owned materials, a declaration concerning the type of the license and the source of the graphic

Language standards

Submissions, including abstracts, must meet the world-wide standards of academic English (educated native speaker proficiency level).

Disclaimer

The Editors reserve the right to introduce modifications that would not affect the merit of the study to the texts submitted to *Er(r)go*. Incomplete submissions, or submissions missing metadata will be rejected. The Editors also reserve the right to reprint texts submitted to the journal in anniversary or special issues of the *Er(r)go*.

Instructions on formatting and other requirements

Detailed instructions on text formatting and handling of the application in the OJS system can be found on the Er(r)go website in the "Authors' Guidelines" tab at: https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors

Contact

Correspondence should be sent to: errgo@us.edu.pl

Projekt serii / series designer: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce / on the cover:
Krzysztof R. Kuś, *Osiemdziesiąt lat temu*,
rys. tuszem / ink, 2023

ISSN 2544-3186

(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

Kontakt z Redakcją / Contact Info

e-mail: errgo@us.edu.pl
http://www.errgo.pl

Wydawca / Publisher

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Jordana 18
40-043 Katowice
tel.: 32 359 21 77
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca / Co-publisher

"Śląsk" Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, fax: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze arkuszy wydawniczych: ??,?
arkuszy drukarskich: ??,?

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

w następnym numerze / in the next issue:

męskość/nie-męskość/anty-męskość
manliness/un-manliness/anti-manliness

- bracia i wilki / brothers and wolves
- (nie)męski heteropatriarchat / (un)manly heteropatriarchy
- marazm stereotypów / malaise of stereotypes
- faszyści i tancerze / fascists and dancers
- ksenofeminizm/postfeminizm / xenofeminism/postfeminism
- męskość przemieniona / manliness transformed
- filmy i obrazy / films and pictures

Egzemplarz bezpłatny
ISSN 2544-3186
9 772544 318507 54
Więcej informacji

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO