




**Patryk Szaj**

UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY IM. KEN W KRAKOWIE

 <https://orcid.org/0000-0002-6315-3317>

**Głos ze świata**

***Wersy o koniecznym oporze* Szczepana Kopyta**

**A Voice from the World:**

***Szczepan Kopyt's Wersy o koniecznym oporze***

**Abstrakt:** Autor artykułu podejmuje próbę wpisania *Wersów o koniecznym oporze* Szczepana Kopyta w teoretyczne ramy kapitalocenu. Punktem wyjścia czyni rekonstrukcję kondycji krytyki w antropocenie. Przeciwstawia się wyrażanym przez niektórych przedstawicieli i niektóre przedstawicielki dyskursu antropocenu przekonaniom o nieskuteczności krytyki wobec planetarnych wyzwań tej epoki. Dowodzi, że krytyka wciąż jest nam potrzebna, co podkreśla także alternatywna wobec antropocenu koncepcja kapitalocenu. Następnie autor przechodzi do dialogu z twórczością Kopyta. Korzystając zarówno z ustaleń teorii krytycznej, jak i z koncepcji (nowo)materialistycznych, wskazuje na uwikłanie Kopyta w obie te tradycje. Dowodzi, że poecie udaje się uniknąć wiązanego z krytyką „mówienia znikąd”. Kopyt mówi „ze świata”, jako jego uczestnik. Perspektywa ta, zrekonstruowana w artykule na podstawie *Wersów o koniecznym oporze*, pozwala poecie zdiagnozować anachroniczność niektórych marksistowskich praktyk heterodoksyjnych (autonomizm), a także odnotować i twórczo rozwinąć pozytywne i negatywne splątania aktorów ludzkich i pozaludzkich w epoce kapitalocenu.

**Słowa kluczowe:** Szczepan Kopyt, kapitalocen, nowy materializm, teoria krytyczna, autonomizm

**Abstract:** Patryk Szaj attempts to inscribe Szczepan Kopyt's *Wersy o koniecznym oporze* [Verses about the Necessary Resistance] into the theoretical framework of the Capitalocene. The starting point is the reconstruction of the condition of criticism in the Anthropocene. He opposes the beliefs expressed by some representatives of the Anthropocene discourse that criticism is ineffective in the face of the planetary challenges of this epoch. He argues that we criticism is still needed, as is also emphasized by the concept of the Capitalocene as an alternative to the Anthropocene. Next, Szaj moves on to a dialogue with Kopyt's work. Using both the findings of critical theory and (new)materialistic concepts, Szaj points to Kopyt's debt to both these traditions. He shows that Kopyt has managed to avoid the “speaking out of nowhere” that is associated with criticism. Kopyt speaks “from the world,” and his voice is that of a participant. This perspective, reconstructed in the article on the basis of Kopyt's *Wersy o koniecznym oporze*, allows the poet to diagnose the anachronism of some Marxist heterodox practices (autonomism), as well as to note and creatively develop the

positive and negative entanglements of human and inhuman actors in the era of Capitalocene.

**Keywords:** Szczepan Kopyt, Capitalocene, new materialism, critical theory, autonomism

### **Kondycja krytyki w antropocenie**

Myśl krytyczna nie ma w dyskursie antropocenu dobrej prasy. Timothy Morton określa krytykę mianem „cynicznego rozumu”, który obezwładnia każde działanie stwierdzeniem, że „znajdujemy się po uszy w gównie” (Morton, 2018, s. 33–34)<sup>1</sup>. Co więcej, zarzuca krytyce swego rodzaju performatywną sprzeczność. Przywołując rozważania Jacques’a Lacana nad prawem ojca, czyli zinternalizowanymi przez jednostkę strukturami władzy, wskazuje na niemożliwość wydobycia się człowieka z tego splotu: „Nigdy nie mylisz się bardziej niż wtedy, gdy wydaje ci się, że masz rację, że potrafisz przejrzeć wszystko na wylot. Co zabawne, zdanie to podlega oczywiście własnej prawdzie” (Morton, 2018, s. 89).

Gdy krytycy i krytyczki mówią z metapoziomu, zachowują się tak, jakby prawda ta ich nie dotyczyła. Podmiot krytyczny jest bowiem podmiotem fundamentalnie nowoczesnym i liberalnym – wierzy w możliwość dotarcia do nagiej prawdy i w to, że dekonspiracja ideologicznych zakłamań (dokonana w pojedynkę) przyczyni się do emancypacji jednostki spod struktur władzy. Rozszerza przy tym ideał emancypacji na kolejne grupy społeczne, tak jakby fakt, że emancypujący się podmiot był u zarania uprzywilejowanym podmiotem męskim, stanowił jedynie akcydens, a nie immanentną aporię krytyki (zob. Sikora, 2019, s. 103–114). Niezależnie od tego typu problemów krytyka reprodukuje logikę nowoczesności w jeszcze jednym, kluczowym aspekcie – całkowicie ignoruje świat pozaludzki. Jak dowodziła w książce *Vibrant Matter* Jane Bennett (2010), demystyfikacja dotyczy tu zawsze spraw człowieka: niesprawiedliwości społecznej, podziału władzy, wyrażonych krzywd, nierównej redystrybucji dóbr itp., co przesłania sprawczość aktorów innych niż ludzie.

Z podobnych powodów Bruno Latour prawie dwie dekady temu stwierdził, że „z krytyki uszła para” (Latour, 2004). Gest krytyczny paradoksalnie nie tylko nie przyczynia się do większej emancypacji, ale służy jedynie dobremu samopoczuciu krytyka/krytyczki, alienując go/ją z mitycznego (fetyszizowanego?) „ludu”: „Podczas gdy naiwni wyznawcy usilnie trzymają się swoich przedmiotów [...], ty potrafisz przemienić wszystkie te więzi w tak wiele fetyszy i upokorzyć każdego z wyznawców, ukazując, że nie są one niczym więcej niż ich projekcjami, które ty, tak,

1 Jeśli nie podano inaczej, przekład cytatów z języka angielskiego – P.S.

jedynie ty, jesteś w stanie dostrzec. Ale gdy tylko nieco rozdmuchasz w ten sposób wiarę naiwnych wyznawców w ich znaczenie, w ich zdolność projekcji, niezwłocznie wyprowadzasz drugi cios i upokarzasz ich ponownie, tym razem wykazując, że cokolwiek sobie myślą, ich zachowanie jest całkowicie zdeterminowane przez działanie potężnych przyczynowości wyznaczanych przez obiektywną rzeczywistość, których oni nie widzą, ale które ty, tak, jedynie ty, nigdy niezasypiający krytyk, potrafisz dostrzec” (Latour, 2004, s. 239).

Głosy te podejmuje w książce *Antropocień* Andrzej Marzec, który stanowczo stwierdza, że krytyka jest nieskuteczna politycznie (lewicowe demystyfikacje przegrywają z prawicowym zaangażowaniem) i ekologicznie (*eco-shaming* prywatyzuje odpowiedzialność za kryzys klimatyczny), a ponadto stanowi jedną z głównych przyczyn marazmu antropocenu, gdyż paraliżuje wszelką aktywność: „Progresywne środowiska powinny już dzisiaj nie tylko zrezygnować z krytyki jako nieskutecznego oręża, ale również rozwinąć nowe pozakrytyczne formy zaangażowania. Wspólnota, która nadchodzi (zorientowana na nie-ludzi), nie może być budowana na nieufności, podejrzaniach i krytycznym powątpiewaniu, lecz na bliskości” (Marzec, 2021, s. 31; zob. też Bińczyk, 2018).

Alternatywną formę zaangażowania proponuje na przykład nowy materializm. Podejmując dialog z naukami ścisłymi, nowe materialistki rozwijają różne wersje ontologii relacyjnej, które łączy przekonanie o fundamentalnym spleźnieniu czy też skolektywizowaniu ludzi i nie-ludzi. Co istotne, chodzi tu nie tylko o **postulat** „tworzenia relacji” (zob. Haraway, 2015), lecz także o **diagnozę** – o to, że zawsze już znajdujemy się w relacjach. Zwięźle pisze o tym Monika Rogowska-Stangret: „Jesteśmy **ze** świata, a nie **w** świecie. Być **ze** świata oznacza, że między nami a światem nie ma jakościowej różnicy, którą musimy zakopać, by móc określić własną teorię jako antro-po-de-centralizującą. Być **ze** świata oznacza również, że podmiot przeżywa implozję: świat wyłania się z jego wnętrza, a z niego podmiot, a z niego świat, a z niego podmiot... Wreszcie, być **ze** świata oznacza też, że wyłaniamy się ze świata, że stajemy się-wraz-z-nim, że wszelkie dążenia – czy będą to dążenia do zespolenia, zlania, połączenia, czy do oddzielenia, izolacji, narcyzmu – są immanentne wobec świata, charakteryzują świat” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 26).

Los podmiotu krytycznego wydaje się więc przesądzony także dlatego, że – jako podmiot nowoczesny – ignoruje on własne „bycie **ze** świata”, kreując sztuczny dystans wobec „społeczeństwa”, które samo zostało wcześniej sztucznie wyabstrahowane z „natury”. Myśl krytyczna **wobec** nowoczesności możliwa jest tylko **w obrębie** ontologii nowoczesnej opartej na pracy „puryfikacji” –

jasnym rozdzielaniu różnych poziomów ontologicznych i rozplątaniu sieci relacji (Latour, 2011).

Zważywszy na nieodłączne związki nowoczesności z kapitalizmem (zob. np. Braudel, 1992; Federici, 2004; Goody, 2020), możemy powiedzieć półzartem, że jeśli z krytyki uszła para, był to ten sam gaz, który napędzał maszynę parową. Myśl krytyczna pragnęła bowiem rozwiązać fundamentalną sprzeczność oświecenia – sprzeczność pomiędzy uniwersalnością rozumu i obietnicą powszechnej emancypacji a nieustanną akumulacją pierwotną, którą David Harvey określił jako „akumulację przez wywłaszczenie”: gromadzenie dóbr wspólnych, reżim własności prywatnej, narzucanie pracy najemnej, zawłaszczanie tak zwanych zasobów naturalnych, kolonizację itp. (Harvey, 2008; zob. też Bednarek, 2015). To dlatego Theodor W. Adorno i Max Horkheimer (2010) dowodzili w *Dialektyce oświecenia*, że abstrakcyjny podmiot oświeceniowy sprawuje totalitarną władzę zarówno nad „siłami natury”, jak i nad „siłami społecznymi”, co prowadzi do faszyzmu, Zygmunt Bauman (2009) zaś nazwał nowoczesność „kulturą ogrodniczą”, narzucającą i „naturze”, i „społeczeństwu” wzór idealnego (i idealnie sztucznego) porządku.

Problem w tym, że pomysł teorii krytycznej na rozwiązanie oświeceniowej aporii polegał na radykalizacji samego oświecenia. Jak to ujmowali Adorno i Horkheimer: „Krytyka, jakiej poddane zostaje oświecenie, ma przygotować jego pozytywne pojęcie, wyrwać je z uwikłań w ślepią praktykę panowania” (Adorno, Horkheimer, 2010, s. 13). Chodziło więc o upodmiotowienie kolejnych grup społecznych, czyli rozszerzenie na nie autonomii i suwerenności, którymi mogły się dotąd cieszyć tylko jednostki uprzywilejowane. Choć działanie to przyniosło wiele pozytywnych skutków, wiązało się z podwójnym ograniczeniem. Nie tylko upodmiotowiało kolejnych ludzi **do kapitalizmu** (jako podmioty ludzie ci interioryzowali struktury władzy kapitalistycznej), lecz także redukowało obietnicę emancypacyjną do świata ludzkiego<sup>2</sup>.

Jeśli więc dyskurs antropocenu odchodzi od teorii krytycznej, to przede wszystkim dlatego, że sprzeczności oświecenia są dosłownie nierozwiązywalne. Zależą wszakże zarówno od fałszywej, „puryfikującej” ontologii, jak i od jej splątania z ekocydalną logiką kapitalizmu. Czy jednak oznacza to, jak chciałby Marzec, że „ostrze krytyki jest wobec kapitalizmu całkowicie bezsilne” (Marzec, 2021, s. 39)? Czy zastąpienie krytyki entuzjastyczną relacyjnością nie okazuje się z kolei pozbawione politycznej

2 Nawet jeśli współcześnie proponuje się na przykład objąć kategorią podmiotu czy osoby prawnej niektóre zwierzęta pozaludzkie, sama logika stojąca za tym procesem jest pod wieloma względami problematyczna, o czym pisze choćby Matthew Calarco w książce *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy* (Calarco, 2022).

sprawczości? Czy skupienie na pozytywnych relacjach ludzko-pozaludzkich sprawi, że relacje kapitalistyczne nagle znikną? Czy nie potrzebujemy myśli krytycznej, by w ogóle dostrzec powiązania pomiędzy mięsożernością, przemysłową hodowlą zwierząt, subsydiowanymi uprawami kukurydzy i soi, zawłaszczaniem dóbr wspólnych przez opatentowanie nasion, przełowieniem oceanów, wycinką lasów deszczowych, katastrofą klimatyczną, nierównościami społecznymi, niesprawiedliwością środowiskową itd.? Donna Haraway często przypomina, że „ma znaczenie to, jakie myśli myślą myśli” (Haraway, 2021, s. 59). Odsłanianiu sympoietyczności – współwytwarzania świata życia przez rozmaite sploty sprawczych aktorów ludzkich i pozaludzkich – musi towarzyszyć sprzeciw wobec ignorującego (zawłaszczającego, wywłaszczającego?) *sympoiesis* rozumu instrumentalnego.

Jeśli więc z krytyki uszła para, to bez krytyki cała para relacyjności pójdzie w gwizdek. Krytyka i relacyjność są z sobą splecione, nie tylko w sensie konstytuujących je połączeń, także dlatego, że mieszczą się wewnątrz masywnego, spowijającego nas hiperobiekty (zob. Morton, 2013) zwanego kapitalizmem. Tu wreszcie przypomnieć można, że Latour pragnął wyjść poza „ikonoklazm” krytyki, ale nie poza samą krytykę: „jeśli umysł krytyczny ma się odnowić i odzyskać znaczenie, należy go odnaleźć w kulturowaniu **postawy uparcie realistycznej** [...], w realizmie zajmującym się tym, co będę nazywał **materią troski** [*matters of concern*], a nie **niezbitymi faktami** [*matters of fact*]<sup>3</sup>. Błąd, który popełniliśmy, który ja popełniłem, polegał na przekonaniu, że nie da się skutecznie krytykować faktów inaczej niż poprzez odżegnywanie się od nich i skupianie uwagi na warunkach, które je umożliwiły. Oznaczało to jednak nazbyt bezkrytyczną akceptację tego, czym są fakty” (Latour, 2004, s. 231).

W dalszej części artykułu spróbuję dowieść, że zadanie połączenia krytyki z materią troski znacznie lepiej realizowane jest w perspektywie kapitałocenu<sup>4</sup> niż w kategorii antropo-

3 W przekładzie rozmowy z Karen Barad zamieszczonym w książce *Nowe materializmy. Wywiady i kartografie* Ricka Dolphijna i Iris van der Tuin, gdzie pojawia się odwołanie do Latoura, Jacqueline Czajka tłumaczy *matters of concern* jako „materię rozważań”, natomiast *matters of fact* jako „materię faktów” (zob. Dolphijn, Tuin, 2018, s. 42-43). O ile zgodziłbym się z tłumaczeniem „materia faktów”, o tyle wydaje mi się, że w kontekście Latoura i nowego materializmu trafniejszym oddaniem pierwszego terminu jest (pochodząca ze świata) „materia troski”, a nie (wprowadzająca dystans) „materia rozważań”.

4 Częściowo próbowałem zrekonstruować skomplikowaną i wielowątkową debatę pomiędzy antropoceniem a kapitałoceniem w innym miejscu (zob. Szaj, 2021). Tu zaznaczę tylko, że posługując się terminem „antropocen”, mam na myśli coś, co Jason W. Moore nazywa „popularnym dyskursem antropocenu” (Moore, 2017a), wyrastającym z ustaleń geologii, ale wykorzystywanym przede wszystkim w naukach społecznych. Zob. też fundamentalny dwuczęściowy artykuł Moore’a *The Capitalocene* (Moore, 2017b, 2018).

cenu. Kwestie te będą współ-myślał z *Wersami o koniecznym opozycji* Szczepana Kopyta (2021, s. 47–51).

### Od krytyki do afirmacji (i z powrotem)

Kopyta bez trudu dałoby się nazwać poetą krytycznym. On sam w rozmowie z Krzysztofem Hoffmannem wspominał, że wkurw – rozumiany jako elementarna, przeddyskursywna, a jednocześnie ponadindywidualna reakcja niezgody – nie pozwalała mu tłumić krytyki społecznej, której czuje się „nie tylko autorem, ale i współuczestnikiem” (Hoffmann, Kopyt, 2018). Nie dziwią więc próby wpisania Kopyta na przykład w tradycję szkoły frankfurckiej. Lekturę taką już w 2014 roku zaproponowała Joanna Orska, która skupiła się na kategorii rytmu jako tego, co krytyczne, a zarazem niewyalienowane, wspólnotowe i afirmacyjne. Badaczka konkludowała swoje rozważania stwierdzeniem, że „realizm” tej postawy tkwi w pewnej niejasności/ciemności: „Jej miernikiem jest bilans strat społecznych, związany z przemysłem kulturowym w późnym kapitalizmie, który poeta sporządza właściwie w każdym wierszu” (Orska, 2014, s. 82)<sup>5</sup>. Dziś – a właściwie już wtedy – należałoby ów bilans rozszerzyć na świat pozaludzki, który coraz silniej wdziera się do poezji Kopyta co najmniej od wiersza *uderzenie z tomu kir* (Kopyt, 2013)<sup>6</sup>. Wdziera się właśnie jako element ciemnego realizmu dotyczącego raczej materii trojskiej niż niezbitych faktów, kojarzącego się też z projektem ciemnej ekologii Timothy’ego Mortona (2016).

Równie łatwo co poetą krytyki społecznej dałoby się bowiem nazwać Kopyta poetą materialistycznego splątania. Ów element także nie umknął uwadze krytyki. Paweł Kaczmarski pisał na przykład o wrażeniu wszechłębności obejmującej ludzi i nie-ludzi, natomiast omawiając związki autora *kiru* z *jazz poetry*, podkreślał mocną afirmację świata – *an enormous yes* – właściwą i poetom spokenwordowym, i Kopytowi (Kaczmarski, 2014, s. 88; 2018, s. 114). Dawid Kujawa w recenzji tomu *z a b i c* jednoznacznie sytuował twórcę po stronie radykalnej immanencji, dla której podział na „wnętrze” i „zewnątrze” nie ma sensu (Kujawa, 2016).

5 Taka proweniencja twórczości Kopyta ciekawie sytuuje go na mapie współczesnej poezji polskiej. Pod wieloma względami rzeczywiście wydaje się on wcielać „tradycyjny” model krytyczny – w tym sensie można powiedzieć, że jego krytyka humanizmu odbywa się w imię hiperhumanizmu, tak jak krytyka oświecenia przedsięwzięta przez frankfurtczyków miała na celu radykalizowanie jego obietnic. Odróżnia to autora *konfetti* od poetek i poetów przyjmujących postawę posthumanistyczną, takich jak Anna Adamowicz czy Radosław Jurczak. W dalszej części artykułu próbuję jednak sproblematyzować to rozpoznanie.

6 Tezę o przełomowości tego utworu dla całego projektu poetyckiego poznańskiego autora stawiał Paweł Kaczmarski (2018, s. 40–49).

Anna Kałuża wreszcie rekonstruowała proponowaną przez Kopyta wizję świata jako „dyskursywno-społeczno-biologiczną sieć” (Kałuża, 2014, s. 40), a więc – w języku nowych materialistek – praktykę materialno-dyskursywną.

W formułowaniu swojej krytyki Kopyt zatem bynajmniej nie katapultuje się ku „metapoziomowi”. Przeciwnie: jest **ze** świata i mówi **ze** świata. Jeśli wiersze tego autora afektują czytelników i czytelniczki (co także wielokrotnie odnotowywano), to dlatego, że konstytuują się w intra-akcjach (z innymi elementami świata) i zawiązują własne intra-akcje (z publicznością literacką). Jak tłumaczy Karen Barad, odwołując się do pojęcia komplementarności (wzajemnego wykluczania się i wzajemnej konieczności różnych zjawisk w polu kwantowym): „Intra-akcje to praktyki czynienia różnicy, od/łączenia [*cutting-together-apart*], splątania-rozróżniania (jeden ruch) w procesie tworzenia fenomenu. Fenomeny – splątania materio-znaczeni(a)/owania [*matter/ing*] w poprzek czasoprzestrzeni – nie są w świecie, lecz są **ze** świata” (Barad, 2018a, s. 65).

Bycie **ze** świata manifestuje się w poezji Kopyta radykalnym przełamaniem opozycji natura – kultura, immanencją oraz wszechłącznością, które czasem skutkują rozmyciem podmiotu, jak w *uderzeniu*, gdzie mówiące „ja” funkcjonuje jako synekdocha całego kolektywu, a czasem tego podmiotu rozszerzeniem, jak w kryptocytujących *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* Karola Marksa *wypisach dla klas pracujących* (Kopyt, 2016). Padające tam słowa „Przyroda jest twoim nieorganicznym zmysłem” (Kopyt, 2016, s. 6) należy – jak się zdaje – rozumieć nie metaforycznie, ale materialistycznie: tak jakby podmiot w całości był „rzeczą rozciąglą”, nigdy nieoddzieloną od reszty materii za pomocą sztucznego cięcia epistemologicznego. W tej perspektywie krytyka kapitalizmu celuje przede wszystkim w jego działanie alienujące, w sensie alienacji pracowników/pracowniczek ze środków produkcji, a także w sensie przemocowego zrywania intra-akcji z resztą aktorów ludzkich i pozaludzkich. W istocie fraza „płace jak co dzień/ zbliżeniem” (*zapłata* z tomu *z a b i c* – Kopyt, 2016, s. 37) mogłaby paść z ust dowolnego człowieka.

Jeśli zaś chodzi o intra-akcje pomiędzy utworami Kopyta a ich czytelnikami/czytelniczkami, powiedzieć można co najmniej tyle, że jego wiersze nie tylko afektują nas w teraźniejszości lektury. Ich oddziaływanie rozciąga się na dłuższe skale czasowe, w poprzek czasoprzestrzeni, trwa długo po procesie odbioru, odłączając nas od kapitalistycznych więzów i na powrót łącząc z materio-znaczeniowaniem świata. Krytyka i afirmacja, autonomia i splątanie, materializm dialektyczny i nowy materializm<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Relacje i różnice pomiędzy materializmem marksistowskim a nowym materializmem ciekawie charakteryzuje Joanna Bednarek (2018).

istnieją w poezji Kopyta roz/łącznie: jako efekty mniej lub bardziej trwałych powiązań.

Intuicję tę najsilniej wyraziła ostatnio Alina Świeściak (2020), wpisując autora *bucha* w „propozycję kosmopolityczną” Isabelle Stengers. W propozycji tej pojawia się zaczerpnięta od Fiodora Dostojewskiego i przetworzona przez Gilles’a Deleuze’a figura „idioty”. W koncepcji Deleuze’a/Stengers idiota to ktoś, kto stawia opór „naturalnym” i ugodowym sposobom istnienia i działania. Ów opór jest jednak motywowany nie – jak w tradycyjnej teorii krytycznej – odsłonięciem ideologicznych zafałszowań, ale raczej przekonaniem, że „istnieje coś ważniejszego” (Stengers, 2014, s. 138). Kopyta z pewnością można nazwać takim „idiotą”, który nie daje nam spokoju i wciąż przypomina o konieczności oporu w imię „czegoś ważniejszego”. To „coś ważniejsze” to, ni mniej, ni więcej, świat. W tej perspektywie nieco innej wymowy nabierają też słowa Konrada Góry, cytowane już niegdyś w odniesieniu do poznańskiego poety przez Kaczmarek: „Ja uważam, że literatura nadal dotyczy życia, jestem na tyle idiota, że mi się wydaje, że literatura dotyczy życia” (cyt. za: Kaczmarek, 2014, s. 93).

### **Roz/zawijazwanie<sup>8</sup> splotów kapitałocenu**

W *konfetti*, najnowszym tomie Kopyta, uwagę przykuwa jeden z takich „idiotycznych” utworów, wyróżniający się zarówno na tle książki, jak i całej twórczości poety – *Wersy o koniecznym oporze*. Choć Kopyt wcześniej wielokrotnie eksperymentował z formą dyskursywną, tu po raz pierwszy posługuje się nią jawnie. *Wersy...* mają charakter na poły zaczepnego manifestu, na poły zaś trzynastoczęściowego traktatu, na pierwszy rzut oka ignorującego własną literackość, tak jakby „coś ważniejszego”, o czym mówią, wymagało zawieszenia warunków komunikacji literackiej. Utwór doprowadza więc do ekstremum dwie wskazywane przez Kałużę (2018)<sup>9</sup> właściwości niektórych tekstów Kopyta: dokumentacyjność (wiersz jako materiał dowodowy o ambicjach poznawczych) oraz interpelacyjność (manifest jako gatunek zrywający z estetycznym dystansem na rzecz partycypacji).

*Wersy...* stanowią przy tym ciekawą syntezę krytyki i afirmacji. Jeśli odwołać się do typologii ekotekstów zaproponowanej przez Aleksandrę Ubertowską (2020, s. 44–47), utwór Kopyta okazuje się zarówno „postnaturalny” (biegun krytyczny: demaskacja kapitalistycznego rozdzielenia porządków „społeczeństwa” i „natury”),

<sup>8</sup> Przekład określenia *undoing* za: Rogowska-Stangret, 2021.

<sup>9</sup> Warto też przypomnieć kategorię przesłania jako e-misji, którą w odniesieniu do techniki manifestu (niezakrywania sensów, programowej naiwności) Kopyta zaproponowała Joanna Orska (2014, s. 76–77).



jak i „sympoietyczny” (biegun afirmacyjny: ukazywanie wielorakich splątań ludzi i nie-ludzi – tych pracujących na rzecz kapitału i tych stawiających mu opór).

Tekst rozpoczyna się prowokacyjnym, a jednocześnie dialektycznym odniesieniem do autonomizmu, wokół którego będą krążyć także kolejne ustępy:

Autonomistyczne ruchy mają sens jedynie, kiedy politykę lewicową uprawiają także partie władzy. Tak jak dzięki strajki i autonomizm mają sens wtedy, kiedy może je poprzeć zorganizowany świat pracy (Kopyt, 2021, s. 47).

Prowokacja jest oczywista, wzięwszy pod uwagę, że ruchy autonomistyczne pragnęły uniezależnić się od polityki partyjnej oraz zhierarchizowanych związków zawodowych. Dialektyka z miejsca przybiera natomiast postać negatywną, i to zarówno w wymiarze ontologicznym („zorganizowany świat pracy” nie tyle istnieje, ile znajduje się w ciągłym stawaniu się, nieustannie poddawany próbom przez reżim kapitalistyczny), jak i historycznym (w późnym kapitalizmie kognitywno-usługowym nawet partie nominalnie lewicowe uprawiają *de facto* politykę neoliberalną, sprekaryzowany świat pracy zaś nie ma szans na zorganizowanie się – co zaraz zostanie dopowiedziane w ustępie 2. *Wersów...*).

Wydaje się jednak, że chodzi tu o coś więcej: o fakt, że źródła autonomii tkwią – tak jak źródła teorii krytycznej – w oświeceniowej idei suwerenności jednostki. Autonomizm, jak przypomina Patrick Cuninghame, z jednej strony utrzymał tę ideę w mocy („autonomia jednostki wewnątrz najbliższej wspólnoty”), a z drugiej rozszerzył ją na „potrzebę różnych grup podmiotów do ochrony i wysuwania swoich własnych programów bez podlegania roszczeniom większej wspólnoty” (Cuninghame, 2007, s. 41–42). Można zaryzykować tezę, że podejmując krytykę ruchów autonomistycznych – wraz z ich dążeniem do niezależności zarówno od kapitalistycznej ekonomii politycznej, jak i od państwa narodowego – Kopyt wykonuje wobec autonomizmu gest podobny do tego, który wykonał Timothy Clark wobec tradycyjnej ekokrytyki. O ile dla tego drugiego „zerwanie antropocenowe” podaje w wątpliwość większość dotychczasowych praktyk ekokrytycznych (Clark, 2015), o tyle autorowi *Wersów...* kapitałocen każe zrewidować wiele dogmatów marksizmu, również heterodoksyjnego.

Wybrzmiewa tu więc krytyka autonomizmu jako czegoś, co za Nickiem Srnicekiem i Aleksem Williamsem (2019) określiłbym mianem „polityki folkowej”. Ruch autonomistyczny wydaje się spełniać niemal wszystkie jej wyznaczniki: nacisk na działanie bezpośrednie, ignorowanie celów długoterminowych, horyzontalizm (fetyszyzowanie demokracji uczestniczącej), lokalizm oraz

reakcyjność („dyskurs walki klas zredukowanej głównie do miejsca pracy i lokalnych praktyk oporu (nierzadko naciąganych)” – Kopyt, 2021, s. 47). Kopyt nie odrzuca jednak autonomizmu *tout court*, skoro – to kolejny element dialektyczny – pisze wersy o **koniecznym oporze**. Pytanie więc: wobec czego miałyby to być opór i dlaczego jest on niezbędny?

Wstępnej odpowiedzi udziela ostatnie zdanie ustępu 1. *Wersów...*, w którym pojawia się symptomatyczna amfibologia:

W ginącym świecie oddzielonych nauk i nieśmiałyłch też potrzebujemy jasnych syntez (Kopyt, 2021, s. 47).

Nie do końca wiadomo, czy chodzi o świat nowoczesnego podziału nauk, czy raczej o świat wytworzony przez ów podział, czy może o oba te sensy naraz. Jeśli bowiem nowoczesność ustanowiła dualistyczną ontologię „wielkiego oddzielenia” (zob. Hickel, 2021, s. 92–103), to właśnie ta ontologia odpowiada za współczesny kryzys, który z kolei – zwrotnie – poświadcza jej fałszywość. Dlatego potrzeba nam jasnych syntez, rozumianych tu najpewniej i jako ponowne zespolenie nauk przyrodniczych oraz humanistycznych, i jako przywrócenie radykalnej wspólnoty interesów różnych grup ludzkich i pozaludzkich. Spojrzenie z perspektywy więcej-niż-ludzkiej dodatkowo obnaża zatem słabości autonomizmu, który interioryzując oświeceniowy indywidualizm, reprodukuje antropocentryczne rozumienie podmiotowości. Tymczasem, jak przekonuje Rogowska-Stangret, „o zjawisku, jakim jest człowiek, trzeba myśleć **inaczej** niż przez pryzmat autonomizacji, samowystarczalności, atomizacji czy jednostkowości” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 15).

Istotną rolę odgrywają tu uwarunkowania strukturalne:

Doceniam szczere poświęcenie wielu, ale to próżne trudy.  
Słuszny strajk w jednym z tysięcy centrów logistycznych  
nie ocali klimatu ziemi (Kopyt, 2021, s. 47).

Słowa te przywołują na myśl analogiczne sformułowanie Jasona W. Moore’a: „Zamknijcie kopalnię węgla, a spowolnicie globalne ocieplenie o jeden dzień; zakończcie relacje, które zbudowały kopalnię węgla, a powstrzymacie globalne ocieplenie na dobre” (Moore, 2021, s. 114). Nie przypadkiem Moore mówi, podobnie jak nowomaterialistki, o relacjach, nie przypadkiem Kopyt wskazuje na daremność lokalnych praktyk oporu. Autonomizm wydaje się na wskroś nowoczesny także w tym, że próbując oddzielić się od sił państwa i kapitału, opiera się na pracy „puryfikacji”. Tymczasem kapitałocen to epoka splełanych kosmologii (ekonomii, ekologii, praw pracowniczych, zmian klimatu, lokalności, planetarności itd.) (zob. też Latour, 2014), spośród których kluczowa

okazuje się negatywna relacja pomiędzy paradygmatem kapitalistycznym a ustaleniami nauki.

Jak czytamy w kolejnym akapicie tego ustępu,

Cele socjalizmu naukowego przestały być abstrakcyjne, ale nadal jeszcze nie są utopijne przez nieuprawnione naukowo projekcje (Kopyt, 2021, s. 47).

Przestały być abstrakcyjne, bo mamy pod ręką wszystkie rozwiązania, by wdrożyć idee w rodzaju postwzrostu (Kallis, 2017; Hickel, 2021), a już na pewno sprawdziły się przewidywania Johna Meynarda Keynesa, że rozwój kapitalizmu umożliwi skrócenie czasu pracy, o czym piszą zarówno Srnicek i Williams (2019), jak i David Greaber (2019). Projekcje ignorujące naukę pchają nas jednak nie ku postpracy, ale ku „pracy bez sensu”, nie w stronę ograniczania gospodarki, ale w stronę wzrostu emisji gazów cieplarnianych. Innymi słowy, w logikę kapitalizmu immanentnie wpisane jest „rozdarcie metaboliczne” – zaburzenie ziemskiej wymiany materii przez ciągłe dążenie do wzrostu (zob. Foster, 2000).

Następny ustęp *Wersów...* łączy więc dotychczasowe zagadnienia z metabolizmem planetarnym:

Świat pracy przegrywa, bo kapitał, zagrażając Ziemi w sposób totalny, demobilizuje proletariata totalnie (Kopyt, 2021, s. 48).

„Mantry superbogaczy” (Kopyt, 2021, s. 48) – coś, co Peter Dauvergne (2016) nazywa „ekologizmem bogatych” – stają się ideologią hegemoniczną, uwewnętrznioną przez większość z nas, skutkiem czego najpopularniejszymi odpowiedziami na kryzys klimatyczny stają się brak alternatyw lub hiperindywidualistyczny prepperyzm. Jedną z przyczyn „marazmu antropocenu”, niewymienianą przez Ewę Bińczyk (2018), a – jak się wydaje – znacznie istotniejszą niż rzekoma nieskuteczność krytyki, jest więc działanie znanej reguły, iż agresja kapitału rośnie wraz z kurczeniem się tak zwanych zasobów.

Zagadnienia te, jak i sama materialna praca, nie istnieją jednak w próżni (Kopyt, 2021, s. 48).

Odwołując się do Barad, można powiedzieć, że kapitał konstrykuje się w intra-akcjach z różnymi „zewnętrznymi” („darmowymi” źródłami wartości dodatkowej, wszelkiego rodzaju składówkami odpadów), ale zgodnie z logiką eksternalizacji wszystkie je wygumkowuje, tak aby rachunek ekonomiczny nie uwzględniał ich kosztów. Jak jednak dowodzi autorka *Meeting the Universe Halfway*, „próżnia” tak naprawdę nie istnieje – wszelka „próżnia”

wypełniona jest wirtualnymi cząsteczkami, a wymazywanie tego typu powiązań zawsze stanowi agresję służącą opanowaniu tego, co rzekomo „puste” (zob. Barad, 2018b).

Docieramy tu do kluczowego miejsca *Wersów...*, w którym Kopyt wiąże z sobą interesy kobiet, zwierząt pozaludzkich i świata pracy. Znowu jednak chodzi o coś innego niż zalecane przez autonomizm strategiczne sojusze pomiędzy różnymi grupami podporządkowanymi. Jeśli „praca reprodukcyjna” kobiet nie jest opłacana (a tym samym nie odzwierciedla jej miara PKB), jeśli jednocześnie „Nieopłacone pozostają od tysięcy lat niewolnictwo i kaźń zwierząt” (Kopyt, 2021, s. 48), to dlatego, że zarówno kobiety, jak i zwierzęta są dla kapitalizmu – jak by powiedział Moore – Tanią Naturą, dewaluowaną zarówno w kategoriach merkantylnych, jak i etyczno-politycznych. Do Taniej Natury należy bowiem nie tylko cały świat pozaludzki, lecz także wszystkie istoty ludzkie, które na przestrzeni historii nie mieściły się w obrębie (notabene mającej proveniencję oświeceniową) Ludzkości (Patel, Moore, 2019; Moore, 2021). Właściwą odpowiedzią na realia kapitałocenu nie mogą więc być lokalne praktyki oporu, chodziłoby raczej o międzygatunkowy intersekcjonalizm, zauważający przeplatanie się rozmaitych form ucisku rasowego, klasowego, płciowego i gatunkowego<sup>10</sup>.

Pojawia się tutaj nienowy w poezji Kopyta temat szowinizmu gatunkowego<sup>11</sup>. Konieczność odejścia od gatunkizmu nie jest jednak motywowana etycznie, ale ontologiczno-ekonomiczno-ekologicznie:

Szowinizm gatunkowy, obecny na kartach klasyków, musi ustąpić wobec faktu, że globalne ocieplenie klimatu i wymieranie gatunków w połowie ufundowane jest na transferze opłaconej pracy produkcji i cyrkulacji, który trafia do całego przemysłu niewolnictwa i mordy zwierząt. Robotnice i robotnicy harują więc, by płacić kapitalistom za swoją codzienną degradację i zagładę planety jako miejsca zdatnego do życia (Kopyt, 2021, s. 48).

Należałoby zapewne przeczytać ten fragment w powiązaniu z działem drugim pierwszego tomu *Kapitału* Marksa na temat

<sup>10</sup> Klasyczną pracą o intersekcjonalizmie jest oczywiście *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum* bell hooks (2013). Warto przypomnieć, że już wcześniej na wspólnotę walk klasowych i antykolonialnych wskazywał w *Wyklętym ludzie ziemi* Frantz Fanon (1985). Ostatnio natomiast ukazała się inspirująca *Gra w rasy. Jak kapitalizm dzieli, by rządzić* Przemysław Wielgosza (2021). Wszystkie te propozycje ogranicza jednak ich antropocentryzm.

<sup>11</sup> Niech za synekdochę tego zainteresowania posłuży gnomiczna fraza „kto rozwikła zwierzę/ ten rozwikła przemoc” (*archeology* z tomu *buch* – Kopyt, 2011, s. 12).

przemiany pieniądza w kapitał. Istotniejsze od samej natury akumulacji kapitalistycznej jest tu wszakże powiązanie opłaconej pracy produkcji (pracy niezbędnej) i cyrkulacji (gry o sumie zerowej) z tak zwaną przemysłową hodowlą zwierząt. Kopyt przypomina, że ta ostatnia stanowi główne źródło emisji gazów cieplarnianych<sup>12</sup>, podkreśla też, że praca produkcji oparta na diecie mięsnej (szybciej niż dieta roślinna regenerującej ciała robotników i robotniczek) szkodzi im (nam) samym. Literalnie więc płacimy kapitalistom za własną zagładę.

Kolejnych kilka ustępów tekstu Kopyta przynosi obronę politycznego weganizmu nie jako postawy uprzywilejowanych „próżniaków”, lecz czegoś, co leży w interesie klasy robotniczej. Weganizm umożliwiłby bowiem realizację klasycznych celów autonomizmu (opór, odmowa pracy, obniżenie wydajności, prawo do lenistwa), gdyby nie „tożsamościowe sentymenty lewicy” (Kopyt, 2021, s. 48), skupiającej się zamiast tego na ochronie warunków pracy najemnej, co równa się wystawianiu „alienacji od przyrody i samego siebie” „kulturowych kapliczek” (Kopyt, 2021, s. 49). Już sama alienacja produkująca „człowieka jednowymiarowego” (Marcuse, 1991) podważa owe „sentymenty”, Kopyt jednak kładzie nacisk na coś innego: palące planetarne wyzwania kapitałocenu. Tu zaś stosunek do autonomizmu raz jeszcze staje się bardziej dialektyczny. O ile ruchy autonomistyczne nawoływały do niszczenia różnych gałęzi przemysłu, o tyle weganizm jako „radikalna polityka obrony planety niszczy najbardziej niszczycielską” (Kopyt, 2021, s. 50) z nich, przyczyniając się nie tylko do zwolnienia obrotów ciał robotników i robotnic, lecz także do spowolnienia światowego przemysłu oraz cyrkulacji – stanowi zatem niezbędny element postwzrostu jako realnej odpowiedzi na warunki życia w kapitałocenie.

Wyrażony w zakończeniu ustępu 8. postulat, który

powinien być postulatem całego ruchu lewicowego i robotniczego: natychmiastowa ścisła rezygnacja z przemysłowej hodowli zwierząt oraz napiętnowanie ich zjadania (delegalizacja) (Kopyt, 2021, s. 50)

<sup>12</sup> Konsensus naukowy wyrażony w specjalnym raporcie IPCC z 2019 roku *Climate Change and Land* mówi o tym, że przemysłowa hodowla zwierząt odpowiada za 23% emisji gazów cieplarnianych (IPCC, 2019). Przekonanie Kopyta, że globalne ocieplenie i wymieranie gatunków są ufundowane na przemysłowej hodowli zwierząt aż „w połowie”, może pochodzić z raportu Worldwatch Institute *Livestock and Climate Change*, którego autorzy emisję gazów z przemysłowej hodowli szacują na „co najmniej” 51% wszystkich emisji (Goodland, Anhang, 2009). Wyliczenie to staje się o wiele bardziej wiarygodne, gdy uwzględnimy rozmaite pośrednie emisje z hodowli, związane na przykład z transportem zwierząt albo wycinką lasów deszczowych pod uprawy soi. Tak czy owak, podobny argument jest podnoszony w koncepcji plantacjocenu (zob. Haraway, Tsing, 2019).

- wcale nie wydaje się więc nazbyt radykalny. Odejście od systemowego mięsożerstwa nie tylko leży w interesie ludzi<sup>13</sup> (nie wspominając o zwierzętach pozaludzkich), lecz także wykracza poza rozmaite wcielenia polityki tożsamości. Jak pisze Rogowska-Stangret, „Opowiedzenie o własnej krzywdzie, która przestaje być krzywdą autonomicznego podmiotu – i w tym sensie przestaje być własną krzywdą – jest opowieścią o krzywdzie wplecionej w tkankę świata, odślanianiem śladów wymazywania, które umożliwiło krzywdę, legło u jej podstaw” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 76).

W ustępie 9. Kopyt odśłania jeszcze jeden ślad owego wymazywania, skrywający się za naszymi relacjami z tak zwanymi pupilami. Nie ulega wątpliwości, że domestykacja poskutkowała radykalnym pogorszeniem warunków życia zwierząt hodowlanych, ale poeta konfrontuje nas również z dwuznaczną kondycją zwierząt domowych, które okazują się ostatnim ogniwem transklasowego łańcucha niewoli. Dwuznaczność ta nie szokuje tak bardzo prawie pięćdziesiąt lat po wydaniu *Wyzwolenia zwierząt* Petera Singera, ale Kopytowi chodzi o coś więcej – coś, na co zwraca uwagę także Anna Tsing: bliskość udomowienia i dominacji. „**Dom** jest tam, gdzie zależności w ramach jednego gatunku i te międzygatunkowe ograniczają swobodę” – pisze Tsing (2018, s. 71), nie przypadkiem wiążąc swoje rozważania z *Pochodzeniem rodziny, własności prywatnej i państwa* Fryderyka Engelsa.

Dopiero tutaj pojawia się, jak sądzę, najradykalniejszy, a jednocześnie niezwykle uczciwy moment *Wersów...* Jak czytamy, „Wegańska Rewolucja Komunistyczna” (Kopyt, 2021, s. 51), której pilnie nam potrzeba, nie wyzwoli nas z „ideologii”, ale sama ustanowi kontrhegemoniczną ideologię „wyrosłą z idei nauki i współczucia” (Kopyt, 2021, s. 50–51). Nie dokona się to też oddolnie, ale poprzez „aparaty ideologiczne socjalistycznego państwa” (Kopyt, 2021, s. 51). Kiedy Louis Althusser pisał o aparatach ideologicznych państwa kapitalistycznego, podkreślał ich działanie normalizujące, reprodukujące w podmiocie „podporządkowanie się regułom istniejącego porządku” poprzez „system idei, przedstawień, które opanowują umysł człowieka lub grupy społecznej” (Althusser, 2006, s. 5, 16). Aparaty ideologiczne działają więc – tak jak prawo ojca – na poziomie uwewnętrznionym, co do pewnego stopnia tłumaczy słowa z poprzedniego ustępu *Wersów...*:

13 Philip Lymbery w książce *Farmagedon. Rzeczywisty koszt taniego mięsa* dowodzi, że przemysłowa hodowla zwierząt jest nie tylko katastrofalna etycznie, środowiskowo i klimatycznie, lecz także całkowicie nieopłacalna w kategoriach metabolicznych – zwierzęta hodowlane przejadają bowiem znacznie więcej kalorii niż „oddaje” ich mięso. Autor wyciąga stąd wniosek analogiczny do tego wysnutego przez Kopyta: przemysłowa produkcja mięsa nigdy nie wykarmi ludzkości, gdyż tak naprawdę „coraz liczniejsza populacja ludzka rywalizuje o żywność z rosnącą liczbą zwierząt hodowlanych” (Lymbery, Oakeshott, 2015, s. 266). Zob. też *Głód* Martina Caparrósa (2016).

Czynniki występujące masowo z psychologicznych stają się społecznymi, a to, co społeczne, występuje w jednostce jako całość kształt stosunków społecznych (Kopyt, 2021, s. 50).

Rzecz w tym, że Kopyt znów wykracza poza zakładany przez strategię autonomistyczne „ruch od dołu ku górze”, czyli stopniowe rozszerzanie wysepek autonomii względem państwa i kapitału, nieskuteczne i wobec zglobalizowanego reżimu neoliberalnego, i wobec planetarnych wyzwań kapitałocenu. Mówiąc o aparatach ideologicznych socjalistycznego państwa, uznaje nie tylko konieczność narzucenia dyskursu hegemonicznego, lecz także – siłą rzeczy – monopol państwa na prawomocne użycie przemocy. Jeśli jest w stanie pójść na ten niewygodny kompromis (w jakimś stopniu podważający też jego dotychczasowe sympatie anarchosyndykalistyczne), to dlatego, że wymóg taki stawia materialna rzeczywistość oraz nauka. To właśnie te ostatnie wskazują na „kairotyczny” wymiar kapitałocenu – fakt, że spóźniliśmy się na koniec świata, jaki znamy.

Przekonanie o pilności powraca w *Wersach...* dwukrotnie: „prędkość działań jest sprawą ze wszech miar ważniejszą”, „Potrzebujemy jej szybko: Wegańskiej Rewolucji Komunistycznej i skutecznej odmowy pracy”<sup>14</sup> (Kopyt, 2021, s. 51). Wynika to tyłuż ze znanych projekcji naukowych (wymóg radykalnego obniżenia emisji gazów cieplarnianych do końca bieżącej dekady), co z wyrażanych w dyskursie antropocenu przeświadczeń, że rozdarcie metaboliczne (koniec świata, jaki znamy) **już nastąpiło** (zob. Morton, 2013; Hamilton, 2017; Bińczyk, 2018). Zamiast *business as usual* potrzebujemy rewolucji:

Uspołecznienie środków produkcji, albo praca do śmierci! Delegalizacja mięsożerstwa, albo zagłada! (Kopyt, 2021, s. 51).

14 Zwłaszcza odmowy Graeberowskiej „pracy bez sensu”, a także pracy kognitywnej. Przypominając związki Kopyta z jazz poetry, można powiedzieć, że o ile w realiach kapitalizmu keynesowskiego Gil Scott-Heron słusznie stwierdzał: „The revolution will not be televised” (z utworu *The Revolution Will Not Be Televised* – Scott-Heron, 1971), o tyle w kapitalizmie kognitywnym, jak z kolei rapuje Killer Mike na płycie *Run the Jewels 4*, „Ain’t no revolution is televised and digitized” (w utworze *Goonies vs. E.T. – Run The Jewels*, 2020). Nie pomogą nam zatem zalgorytmizowane media społecznościowe, którym Kopyt do pewnego stopnia poświęcił swój poprzedni tom zatytułowany *na giełdach nadprodukcji pikują akcje przetrwania* (Kopyt, 2019). Należałoby się raczej zastanowić, czy aparaty ideologiczne mediów społecznościowych nie odbierają nam sprawczości politycznej, zawłaszczając nasz „czas wolny (reprodukcyjny)” (Kopyt, 2021, s. 51), a tym samym sprawiając, że – jak dopowiada Killer Mike – „You’ve been hypnotized and Twitter-ized” (w utworze *Goonies vs. E.T. – Run The Jewels*, 2020).

Słowa te, zawarte w przedostatnim ustępie tekstu, wprowadzają do niego bolesną ironię, podtrzymaną przez końcowy fragment *Wersów*... Mieści się ona nie tyle w porządku figuratywnym, ile w szerokim horyzoncie późnego kapitalizmu, który wyznacza warunki niemożliwości realizacji postulatów Kopyta. Czy – jednostkowo – **naprawdę** chcemy uspołecznienia środków produkcji i delegalizacji mięsożerstwa, czy raczej zinterioryzowaliśmy logikę neoliberalną do tego stopnia, że, jak w znanym powiedzeniu, łatwiej nam wyobrazić sobie koniec świata niż koniec kapitalizmu? Czy – systemowo – **naprawdę** cokolwiek zapowiada wegańską rewolucję komunistyczną, czy *im-munitas*, choroba autoimmunologiczna kapitałocenu, jest nieuleczalna (zob. Esposito, 2015)?

Zamiast odpowiadać na te pytania, mogę tylko przyjąć „pозdrowienia gorące jak kolejne rekordowe miesiące” i podzielać bezpodstawną wiarę Kopyta, że „echo tych słów dojdzie do kogo trzeba” (Kopyt, 2021, s. 51) oraz że odbiją się one szerokim echem albo – lepiej – ulegną dyfrakcji i dotrą nie tylko do już przekonanych, lecz także „do zbuntowanych przedstawicieli i przedstawicielek klas burżuazji i warstw nadbudowy” (Kopyt, 2021, s. 51). Nawet jeśli i Kopyt, i ja się w ten sposób łudzimy, nie pamiętając, że – jak pisze Kałuża – „wiesz już nie daje możliwości krytyki. Jego wiarygodność, wiarygodność jego języków nie ma w niczym – oprócz jednostkowych i kontekstowych ognisk – uzasadnienia” (Kałuża, 2018, s. 49). Co jednak zabawne, wypowiedź Kałuży podlega własnej prawdzie: również jej (również moje) słowa w niczym nie mają dziś uzasadnienia. I niech tak będzie: Branson przygotowuje wahadłowce do opuszczenia Ziemi. Bezos spędził w kosmosie jedenaście minut. Niech obaj spierdalają na Marsa. My zostaniemy tutaj. [...] Zostaniemy tutaj, ponieważ nie mamy nadziei, a to czyni nas niepokonanymi” („Bifo” Berardi, 2021).

### Bibliografia

- Adorno Theodor W., Horkheimer Max, 2010: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przekł. Małgorzata Łukasiewicz. Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Althusser Louis, 2006: *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*. Przekł. Andrzej Staroń. Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej, Warszawa.
- Barad Karen, 2018a: *Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość*. Przekł. Monika Rogowska-Stangret. W: *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*. Red. Olga Cielemięcka, Monika Rogowska-Stangret. E-Naukowiec, Lublin, s. 63–70.
- Barad Karen, 2018b: *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membling, and Facing the Incalculable*. W: *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*. Eds. Matthias



- Fritsch, Philippe Lyles, David Wood. Fordham University Press, New York, s. 206–248.
- Bauman Zygmunt, 2009: *Nowoczesność i Zagłada*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bednarek Joanna, 2015: *Akumulacja pierwotna i czasowości kapitalizmu*. „Praktyka Teoretyczna”, nr 16 (2), s. 56–77. <https://doi.org/10.14746/prt.2015.2.2>.
- Bednarek Joanna, 2018: *Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze: materializm marksistowski a nowy materializm*. W: *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*. Red. Olga Cielemięcka, Monika Rogowska-Stangret. E-Naukowiec, Lublin, s. 89–108.
- Bennett Jane, 2010: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press, Durham, London.
- „Bifo” Berardi Franco, 2021: *Dwadzieścia lat po Genui*. Przekł. Magdalena Okraska. Nowy Obywatel, 10.10.2021. <https://nowyobywatel.pl/2021/10/10/dwadziescia-lat-po-genui/> [dostęp: 19.12.2021].
- Bińczyk Ewa, 2018: *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braudel Fernand, 1992: *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. XV–XVIII wiek*. T. 1–3. Przekł. Ewa Dorota Żółkiewska et al. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Calarco Matthew, 2022: *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy*. Przekł. Piotr Sadzik, Patryk Szaj. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań.
- Caparrós Martin, 2016: *Głód*. Przekł. Marta Szafrąńska-Brandt. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Clark Timothy, 2015: *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a Threshold Concept*. Bloomsbury, London–New York.
- Cuninghame Patrick, 2007: *Przyszłość depcze nam po piętach. Autonomia i Autonomistyczne Ruchy Społeczne we Włoszech lat 70*. Przekł. Krzysztof Król. W: *Autonomia robotnicza*. Red. Krzysztof Król. Wydawnictwo Poznańskiej Biblioteki Anarchistycznej, Poznań, s. 38–47.
- Dauvergne Peter, 2016: *Environmentalism of the Rich*. MIT Press, Cambridge–London.
- Dolphijn Rick, Tuin Iris van der, 2018: *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*. Przekł. Jacqueline Czajka et al. Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa.
- Esposito Roberto, 2015: *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. Przekł. Joanna Ugniewska et al. Universitas, Kraków.
- Fanon Frantz, 1985: *Wyklęty lud ziemi*. Przeł. Hanna Tygielska. Przedmową poprzedziła Elżbieta Reklajtis. Pośłowie Jean Paul Sartre. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Federici Silvia, 2004: *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia, New York.
- Foster John Bellamy, 2000: *Marx's Ecology*. Monthly Review Press, New York.

- Goodland Robert, Anhang Jeff, 2009: *Livestock and Climate Change*. „World Watch”, November/December. <https://awellfedworld.org/wp-content/uploads/Livestock-Climate-Change-Anhang-Goodland.pdf> [dostęp: 19.12.2021].
- Goody Jack, 2020: *Kapitalizm i nowoczesność*. Przekł. Mariusz Turowski. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Graeber David, 2019: *Praca bez sensu. Teoria*. Przekł. Mikołaj Denderski. Krytyka Polityczna, Warszawa.
- Hamilton Clive, 2017: *Defiant Earth. The Fate of the Humans in the Anthropocene*. Allen&Unwin, Crows Nest.
- Haraway Donna, 2015: *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*. „Environmental Humanities”, vol. 6 (1), s. 159–165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.
- Haraway Donna, 2021: *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen – kapitałocen – chthulucen*. Przekł. Krzysztof Hoffmann, Weronika Szwebs. W: *Antropocen czy kapitałocen? Historia, natura i kryzys kapitalizmu*. Red. Jason W. Moore. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań, s. 49–94.
- Haraway Donna, Tsing Anna, 2019: *Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*. „Edge Effects”. [https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections\\_Haraway\\_Tsing.pdf](https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf) [dostęp: 19.12.2021].
- Harvey David, 2008: *Neoliberalizm. Historia katastrofy*. Przekł. Jerzy Paweł Listwan. Książka i Prasa, Warszawa.
- Hickel Jason, 2021: *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*. Przekł. Jerzy Paweł Listwan. Karakter, Kraków.
- Hoffmann Krzysztof, Kopyt Szczepan, 2018: *Szczepan Kopyt: „Jestem nieheterodoksyjnym komunistą. Rozmowa celowo nieautoryzowana”*. Wyborcza.pl, Tygodnik Poznań, 6.04.2018. <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,105531,23225416,szczepan-kopyt-jestem-nieheterodoksyjnym-komunista-rozmowa.html> [dostęp: 25.04.2022].
- hooks bell, 2013: *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*. Przekł. Ewa Majewska. Przekł. przejrz. Ewa Klekot. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- IPCC, 2019: *Special Report: Climate Change and Land*. <https://www.ipcc.ch/srccl/> [dostęp: 19.12.2021].
- Kaczmarek Paweł, 2014: *Domniemanie naiwności*. W: *Tajne bankiety*. Red. Paweł Kaczmarek et al. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań, s. 84–93.
- Kaczmarek Paweł, 2018: *Wysoka łączliwość. Szkice o poezji współczesnej*. Fundacja na rzecz Kultury i Edukacji im. Tymoteusza Karpowicza, Wrocław.
- Kallis Giorgos, 2017: *In Defense of Degrowth: Opinions and Manifestos*. Ed. Aaron Vansintjan. <https://indefenseofdegrowth.com/> [dostęp: 19.12.2021].

- Kałuża Anna, 2014: *Kiedy poezja? O możliwości poezji we współczesnym świecie komunikatów*. W: *Tajne bankiety*. Red. Paweł Kaczmarski et al. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań, s. 33–46.
- Kałuża Anna, 2018: *Komentarz: Wiersz jako materiał dowodowy dla historii kulturowej*. „Kontent. Kwartalnik Literacki”, nr 8, s. 48–49. [http://kontent.net.pl/files/KONTENT\\_kwartalnik\\_nr\\_8.pdf](http://kontent.net.pl/files/KONTENT_kwartalnik_nr_8.pdf) [dostęp: 19.12.2021].
- Kopyt Szczepan, 2011: *buch*. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań.
- Kopyt Szczepan, 2013: *kir*. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań.
- Kopyt Szczepan, 2016: *z a b i c*. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań.
- Kopyt Szczepan, 2017: *wypisy dla klas pracujących*. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań.
- Kopyt Szczepan, 2019: *na giełdach nadprodukcji pikują akcje przetrwania*. WBPiCAK, Poznań.
- Kopyt Szczepan, 2021: *konfetti*. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań.
- Kujawa Dawid, 2016: *Forma konieczna. O „z a b i c” Szczepana Kopyta*. Wakat/Notoria. <http://wakat.sdk.pl/forma-konieczna-o-z-a-b-i-c-szczepana-kopyta/> [dostęp: 19.12.2021].
- Latour Bruno, 2004: *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*. „Critical Inquiry”, vol. 30 (2), s. 225–248. <https://doi.org/10.1086/421123>.
- Latour Bruno, 2011: *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Przekł. Maciej Gdula. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Latour Bruno, 2014: *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę*. Przekł. Agnieszka Kowalczyk. W: *Ekologia*. Red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk. Muzeum Sztuki, Łódź, s. 157–174.
- Lymbery Philip, Oakeshott Isabel, 2015: *Farmagedon. Rzeczywisty koszt taniego mięsa*. Przekł. Ryszard Oślizło. Vivante, Białystok.
- Marcuse Herbert, 1991: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Przekł. Stanisław Konopacki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marzec Andrzej, 2021: *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Moore Jason W., 2017a: *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*. „Azimuth”, vol. 9. [https://www.academia.edu/es/38631190/Anthropocenes\\_and\\_the\\_Capitalocene\\_Alternative](https://www.academia.edu/es/38631190/Anthropocenes_and_the_Capitalocene_Alternative) [dostęp: 13.05.2022].
- Moore Jason W., 2017b: *The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis*. „The Journal of Peasant Studies”, vol. 44, s. 594–630. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>.
- Moore Jason W., 2018: *The Capitalocene, Part II: Accumulation by Appropriation and the Centrality of Unpaid Work/Energy*. „The Journal of Peasant Studies”, vol. 45, s. 237–279. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1272587>.
- Moore Jason W., 2021: *Narodziny Taniej Natury*. Przekł. Krzysztof Hoffmann. W: *Antropocen czy kapitałocen? Historia, natura i kryzys*

- kapitalizmu. Red. Jason W. Moore. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań, s. 97–136.
- Morton Timothy, 2013: *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Morton Timothy, 2016: *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press, New York.
- Morton Timothy, 2018: *Being Ecological*. The MIT Press, Cambridge.
- Orska Joanna, 2014: *Muzyka i zaangażowanie*. W: *Tajne bankiety*. Red. Paweł Kaczmarski et al. Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań, s. 71–83.
- Patel Raj, Moore Jason W., 2019: *Tania natura*. Przekł. Przemysław Czapliński, Andrzej W. Nowak. W: *O jeden las za daleko. Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*. Red. Przemysław Czapliński, Joanna B. Bednarek, Dawid Gostyński. Książka i Prasa, Warszawa, s. 311–331.
- Rogowska-Stangret Monika, 2021: *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Run The Jewels, 2020: *RTJ 4*. CD. Jewel Runners.
- Scott-Heron Gil, 1971: *Pieces of a Man*. CD. Flying Dutchman.
- Sikora Agata, 2019: *Wolność, równość, przemoc. Czego nie chcemy sobie powiedzieć*. Karakter, Kraków.
- Srnicek Nick, Williams Alex, 2019: *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy*. Przekł. Ewa Bińczyk, Jakub Gurzyński, Krzysztof Tarkowski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Stengers Isabelle, 2014: *Propozycja kosmopolityczna*. Przekł. Agnieszka Kowalczyk. W: *Ekologie*. Red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk. Muzeum Sztuki, Łódź, s. 136–156.
- Szaj Patryk, 2021: *Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów*. „Porównania”, nr 2 (29), s. 371–386. <https://porownania.amu.edu.pl/assets/Porownania/741/21-Szaj.pdf> [dostęp: 19.12.2021].
- Świeściak Alina, 2020: *Co robić? Poezja najnowsza wobec teorii wspólnych światów*. „Teksty Drugie”, nr 5, s. 156–175. <https://doi.org/10.18318/td.2020.5.10>.
- Tsing Anna, 2018: *Krąbne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące*. Przekł. Monika Rogowska-Stangret. W: *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*. Red. Olga Cielemiecka, Monika Rogowska-Stangret. E-Naukowiec, Lublin, s. 71–87.
- Ubertowska Aleksandra, 2020: *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*. Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa.
- Wielgosz Przemysław, 2021: *Gra w rasy. Jak kapitalizm dzieli, by rządzić*. Karakter, Kraków.