

Rudolf Dettlaff

ORCID: 0000-0003-4458-9972

Uniwersytet Wrocławski

## Jakie myśli myślą (inne) myśli?

Jest taki stary dowcip.

Dwóch Żydów idzie przez pustynię. Nagle jeden z nich widzi żabę i mówi do drugiego:

— Dam ci 50 szekli jak ją zjesz.

— Ok — odpowiada drugi, po czym ją połyka.

Kawałek dalej widzą kolejną żabę. Tym razem drugi proponuje zakład.

— Masz szansę na rewanż. Dam ci 50 szekli, jak ją zjesz.

— Ok — odpowiada pierwszy i bez większego namysłu zjada żabę. Obaj ruszają w dalszą drogę.

— Właściwie — mówi pierwszy — to po co my się zakładaliśmy? Każdy z nas zjadł żabę, nikt nic nie zarobił, dałem ci 50 szekli, ty mi je później oddałeś, jaki był tego sens?

— Może nic na tym nie zyskaliście, ale obrót był!

Opowieść ta składa się z kilku płaszczyzn tworzących współczesny świat: a) redukcjonistycznych tożsamości (w tym przypadku antysemicki obraz Żyda-kapitalisty); b) uproszczonej wizji natury (żaba na pustyni<sup>1</sup> czy lwy w dżungli); c) wizja Taniej Natury, z której można zrobić towar<sup>2</sup>; d) utowarowione, kapitalistyczne stosunki społeczne; e) fallogocentrycznych bohaterów.

Czytelniczka/czytelnik może się zastanawiać, dlaczego rozpocząłem tekst tym kłopotliwym żartem. Wcale nie dlatego, że jest on wart rozpowszechniania. Wręcz przeciwnie — dlatego, że zgodnie z główną myślą omawianej tu książki „musimy myśleć inaczej”. A *Być ze świata* Moniki Rogowskiej-Stangret daje nam ku temu narzędzia i zachęca do rewizji świata, który wytworzył ten dowcip. Jest to zbiór czterech esejów, w których autorka kreśli nowomaterialistyczną i posthumanistyczną etykę dostosowaną do „naszego dzisiaj”. Książka rozpoczyna się *Wstępem* Magdaleny Środy, kierowniczką projektu „Kartografie obcości, inności i w(y)kluczenia. Perspektywa filozofii i sztuki współczesnej”, w ramach której powstała omawiana tu publikacja. Następnie przedmową „*Musimy myśleć (inaczej)*” autorka wprowadza, jednocześnie zachęcając czytelniczki/czytelników

---

<sup>1</sup> Będąc sprawiedliwym, trzeba zauważyć, że istnieje jeden gatunek żaby — łopatonóg zachodni — który występuje na obszarach pustynnych Ameryki Północnej.

<sup>2</sup> J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, [w:] *Antropocen czy Kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, Poznań 2021.

nie tylko do odważnego i innego myślenia o relacjach ze światem, ale przede wszystkim do tworzenia nowych opowieści, ontologii, a więc tworzenia (innego) świata. Świata (z) naszych problemów: powiązanych z sobą kwestii środowiska, marazmu klimatycznego, wykluczenia, nierówności, stosunków pracy w późnym kapitalizmie, konsumpcji. Eksperymentując ze sposobami bycia w świecie.

Pierwszy z esejów — *Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania* — to krytyczny dialog z koncepcjami etycznymi Rosi Braidotti, dla której punktem wyjścia jest Foucaultowska koncepcja „śmierci podmiotu”, która nie do końca przekonuje filozofkę z Utrechtu. Poświęciła ona wiele uwagi decentralizacji Człowieka, czyli uniwersalistycznego podmiotu, którego zobrazowaniem jest *Człowiek Witruwiański*<sup>3</sup>. Zaproponowała w zamian podmiot relacyjny, nazwany przez nią nomadycznym. Rogowska-Stangret ma jednak kilka rozterek związanych z koncepcją podmiotowości Braidotti. Przede wszystkim podmiot nomadyczny w jej ocenie nie uwzględnia stosunków klasowych i dostępny jest uprzywilejowanym, wykształconym grupom. Autorka *Być ze świata* słusznie pyta, czy migrantki przetrzymywane na granicy są podmiotami nomadycznymi? Czy da się być „nomadycznym podmiotem” w warunkach wojny, ucieczki przed przemocą czy niespodziewanej choroby?

Wykluczający charakter tak rozumianej podmiotowości, uniemożliwia wypracowanie innych, pozytywnych form bycia<sup>4</sup>. Braidotti postawiła sobie za cel wypracowanie trwałej formy podmiotowości, która unika esencjonalizmu na rzecz relacji. Odpowiedzią na tak postawiony problem zdaje się Deleuzjańsko-Guattariańskie stawanie-się. Braidotti, za przywołanymi właśnie myślicielami, „uśmierca” pewien typ podmiotowości, a nie — jak chciałby tego Foucault — podmiot w ogóle. Stawanie-się jest grą między trwałym a zmiennym i to na tej grze oparta jest u Braidotti etyka przekuwania negatywnego w pozytywne. Rogowska-Stangret dokonuje jednak rewizji jej witalistycznej filozofii, ponieważ nie zawsze możemy/powinniśmy dokonywać tego rodzaju przejść. Czasem musimy — zgodnie z zaleceniem Dony Haraway — „pozostać z problemem”<sup>5</sup>.

O tym traktuje drugi esej, zatytułowany *Przeskalowanie traumy*, w którym Rogowska-Stangret analizuje to, co negatywne — traumę, śmierć, pustkę — za pomocą opartej na fizyce kwantowej filozofii Karen Barad, której rozważania prowadzą do wniosku, że nie da się wymazać negatywności z — jak to nazywała — intra-aktywnych relacji. Wymazanie ich byłoby aktem przemocy, na który nie możemy sobie pozwolić. Rozwiązaniem nie może być wyparcie, ponieważ problemy wynikają z materialnych splątań, a nie tylko z naszego postrzegania problemów. Rogowska-Stangret zachęca tym tekstem do współbycia z nimi. Nieprzekuwaniu

<sup>3</sup> Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, Warszawa 2004.

<sup>4</sup> Używam terminu „formy bycia”, ze względu na niewykluczający, więcej-niż-ludzki charakter pojęcia.

<sup>5</sup> Zob. D.J. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen — Kapitalocen — Chthulucen*, [w:] *Antropocen czy kapitalocen?*

negatywnego w pozytywne, ponieważ filozofia Barad oparta jest na dyfrakcyjnym odczytywaniu „problemów”. Podobnie jak w eksperymencie, w którym światło przechodzące przez otwór załamuje się w światło-cień (światło w cieniu w świetle lub też cień w świetle w cieniu). Splątania materii nie znoszą próżni w tym sensie, że nie ma pustej przestrzeni, którą możemy przekształcić w pozytywność. Bycie ze świata oznacza współzycie z toksynami, negatywnością, radioaktywnością i branie pod uwagę ich konsekwencji. Jak w przypadku projektu Manhattan, opisywanego przez Rogowską-Stangret i Barad, którego celem było wytworzenie broni atomowej. W projekt zaangażowanych było wielu najważniejszych ówczesnych fizyków (aż 19 noblistów!), co daje sposobność do odczytywania go jako „piętna” fizyki. Polityczność i etyczność tego projektu rozpatrywać można z różnych punktów widzenia, co nie zmienia faktu, że jego materialne splątania zostaną z nami na zawsze — nawet jeśli historia zapomni o tragicznym wydarzeniu, jakim było zrzućenie bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki.

Barad słusznie zauważyła, że kategoria „pustki”, rozumianej jako próżnia/nic/brak, wiąże się z polityką zawłaszczania. Pustkę wszak trzeba wypełnić. Filozofka, zgodnie z intuicją fizyków kwantowych, rewiduje takie, charakterystycznie europejskie, rozumienie kategorii „pustki”, czego konsekwencją jest niemożliwość usprawiedliwienia zawłaszczania. Gdy coś puste nie jest, pozycję trzeba współtworzyć. Tym samym dla Barad pustka/nicość jest „nieskończoną obfitością, nie rzeczą, ale dynamiką iteratywnych wznowień, których nie da się odplątać od materii — od tego co waży”<sup>6</sup>. Podobnie „wymazywanie” jest traktowane jako praktyka semiotyczno-materialna, pozostawiająca swoje ślady w splątaniach, sposobach bycia, tym samym „nikogo i niczego nie da się wymazać, nie pozostawiając po sobie śladów, uważne śledzenie splątań wydobywa na jaw historię wymazywania, która w istocie jest historią przemocy”<sup>7</sup>. Stawia to w nowym — *nomen omen* — świetle stawanie-się-mniejszościowym. Historia w takim ujęciu przestaje być narzędziem stabilizowania władzy, ustanawiania uniwersaliów takich jak podmiot.

Trzeci esej — tytułowy *Być „ze” świata* — to próba rozprawienia się z jednostkowym podmiotem-Człowiekiem czy też — jak określa to autorka — „kondycją ja w posthumanizmie”<sup>8</sup>. Punktem wyjścia dla Rogowskiej-Stangret są wykluczeni, to oni stanowią kontrapunkt dla Podmiotu. Z pomocą przychodzą jej badania nad autykami i roślinami. Zestawienie tych dwóch grup wydaje się kontrowersyjne, jednakże łączy je to, że obie, za sprawą mocy podmiotu-Człowieka, zostają wykluczone z rzeczywistości i sprawczości. Autycy jako ci, którzy „nie mają kontaktu z rzeczywistością”, i rośliny jako te, które są bytami wegetatywny-

<sup>6</sup> K. Barad, *Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, re-memembering, and facing the incalculable*, „New Formations” 92, 2017; cyt. za: M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021, s. 69.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 117.

mi, sprowadzonymi do podstawowych funkcji życiowych. Mówiąc ogólnie, obie te grupy zostały ustabilizowane jako „oderwane od rzeczywistości”<sup>9</sup>, co — jak wiemy z teoretycznych rozważań Barad — możliwe nie jest. Każda/e/y z nas osadzony jest w rzeczywistości w ramach intra-aktywnych splątań. Ze stwierdzeniem tym współgrają badania nad niepełnosprawnością i studia nad roślinami, wspólnie podnosząc temat nowych narracji, innych niż dotychczasowe, normalizujące funkcjonowanie w świecie czy też zaciągające do Taniej Pracy<sup>10</sup>. Potrzeba nam nowych narracji, pojęć i narzędzi poznawczych, zwłaszcza w sytuacji przekraczania granic planetarnych i kryzysu kapitalizmu, których nie jesteśmy w stanie odbudować za pomocą geoinżynierii<sup>11</sup>.

Ostatni z esejów — *Troska jako metodologia. Czytając razem Vinciane Despret i Natalie Jeremijenko* — to próba włączenia nowego elementu do narzędziownika posthumanistek/posthumanistów, który pozwolić ma na uchwycenie trudnej sytuacji, jaką jest „uczucie, że coś jest inaczej”. Jak wiedzę o świecie przekuć w figurację/narrację/praktykę. Etyka budowana jest tu wokół pojęcia odpowiedź-alności, łączącego w sobie dwa wyrazy: „odpowieź” i „odpowiedzialność”. Żeby je wprowadzić, autorka przedstawia pięciopunktową „ontologiczną mapę świata” nowomaterialistek, która składa się z: a) płaskiej ontologii, czyli braku apriorycznej hierarchii bytów, b) braku pozycji zewnętrznej, czyli oglądania i wyjaśniania świata z „boskiej pozycji, c) braku „niewinnych” pozycji, czyli brania pod uwagę konsekwencji i tego, że zawsze one występują, d) rozproszonej sprawczości, czyli sprawczości rozumianej intra-aktywnie, a nie jako atrybutu Człowieka, e) braku centrum, czyli sieciowego traktowania świata. Tych pięć założeń pozwala wprowadzić Rogowskiej-Stangret taki rodzaj wchodzenia w relacje, którego warunkiem *sine qua non* jest troska i zaangażowanie. Tym samym produkcja wiedzy i praktyk staje się troską o Innych. Tu za przykłady służą badania Vinciane Despret i projekty artystyczne Natalie Jeremijenko. Oba pokazują powinność nauki wobec więcej-niż-ludzi i wszystkich ludzi. Nauki, która powinna przestać udawać, że zajmuje boską pozycję, a zacząć współtworzyć relacje (dla) „naszego dziś”.

Warto także wspomnieć — niekoniecznie na marginesie — o ilustracjach Magdy Skrzeczkowskiej zdobiących zarówno okładkę, jak i każdy z esejów. Dopełniają one pracę Rogowskiej-Stangret, wychodząc poza wymiar wyłącznie estetyczny. Ilustracje zmuszają nas do bycia ze światem w nie mniejszym stopniu niż teksty, wywołując chwile refleksji między poszczególnymi rozdziałami. Największe wrażenie zrobił na mnie rysunek otwierający pierwszy esej, przedstawiający postrzelonego lisa. Zwierzę otacza aura spokoju. Rysunek przypomina nieco

<sup>9</sup> M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata...*, s. 91.

<sup>10</sup> J. Moore, *Narodziny Taniej Natury...*

<sup>11</sup> E. Altvater, *Kapitałocen albo Geoinżynieria przeciw planetarnym granicom kapitalizmu*, [w:] *Antropocen czy Kapitalocen?*

idylliczne postaci z dzieł Walta Disneya. Drzemie w nim bajkowe piękno. Widzimy je zwinięte w kłębek ze słodkim wyrazem twarzy (!). Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że lis śpi. Całość maści dziura w grzbiecie po postrzale. Dziura wyrywa nas z bajecznego letargu, przypomina, co my jako ludzie robimy lisom, jak faktycznie żyjemy wraz-z nimi. Ocuca z romantyzowania i uzmysławia, że lisy nie są słodkimi zwierzątkami stworzonymi po to, by spełniać estetyczne wyobrażenia ludzi. Obraz zderza nam porządki (bajeczny z rzeczywistym), sprawiając, iż czujemy, że coś jest nie tak. Dziura wyrywa nas z bajki i dokłada kolejną warstwę rzeczywistości, którą za Andrzejem Marcem nazwać możemy antropocieniem<sup>12</sup>. Pojęcie to zachęca nas do poszukiwań tego, co ukryte przez ontoepistemologiczne filtry antropocenu. Do przyjmowania rzeczy takimi, jakie są, a nie jak jawią się one przez pryzmat antropocentryzmu. Z ciemnymi stronami, toksynami, odpadami, śmiercią, w istnej rzeczywistości.

*Być ze świata*, jak to w przypadku inspirujących esejów bywa, pozostawia nas z otwartymi pytaniami: czy wystarczy myśleć inaczej? Jak zmaterializować (inne) myślenie w praktycznopolityczną odpowiedź-alność? Czy da się przekształcić kulturoznawstwo z nauk humanistycznych w — już nawet nie posthumanistykę — a w humus, splatający ludzkich i więcej-niż-ludzkich aktorów w kompost, jak-by chciała tego Donna Haraway?<sup>13</sup> Kto może sobie pozwolić na możliwość tworzenia nowych relacji? Czy uniwersytet jest dziś odpowiednim na to miejscem? A przede wszystkim, jakie będą konsekwencje tych nowych sposobów myślenia/działania, poza tymi oczywistymi, o których wspominam na samym początku tekstu?

Jedna kwestia nie daje mi spokoju. Czy samo przeformułowanie opowieści wystarczy? Moim zdaniem nie. Opowieści muszą być dodatkowo umocowane w relacjach. Liczą się nie tylko nowe historie, ale także sposoby ich mocowania. Tego niestety nie znajdziemy w *Być ze świata*. Weźmy za przykład zeszłoroczne protesty antyaborcyjne. Na ulice miast w całej Polsce wyszły miliony obywateli i obywateli. Były to największe w Polsce protesty po 1989 roku. Czy zmieniło się coś? Nie, ponieważ opowieść o liberalnym pojmowaniu aborcji nie była tak umocowana jak opowieść konserwatywna. Podobne nieumocowanie przeżywa światowa opowieść o kryzysie klimatycznym. W moim odczuciu bycie ze świata powinno oznaczać — poza umiejętnością budowania nowych historii — także umiejętność ich mocowania, zaprzęgnięcia sojuszników<sup>14</sup>, by były one skuteczniejsze. Zwłaszcza w epoce fake newsów, youtube’owych „ekspertów”, antyszczepionkowców i płaskoziemców, którzy mają umiejętność budowania historii, jak i — co wnoszę po powszechności tych zjawisk — ich mocowania, czyli,

<sup>12</sup> Zob. A. Marzec, *Antropocien. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.

<sup>13</sup> D. Haraway, *op. cit.*

<sup>14</sup> Zob. B. Latour, *Splatając na nowo, to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Kraków 2010; B. Latour, S. Woolgar, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, Warszawa 2020.

mówiąc językiem ANT, zdobywania rzeczników, którzy „przemawiają w imieniu grupy”<sup>15</sup>.

Zastanówmy się nad typową sytuacją zakupów<sup>16</sup>. To, czy wybierzemy dany produkt, nie jest wyłącznie kwestią narracji produktowej/marketingu/mody/chęci zakomunikowania przynależności do danego stylu życia/wyznawania konkretnych wartości itp. Redukowanie działania do tych czynników nie jest wystarczające. Tym samym zmiana narracji/figuracji nie wystarczy, gdy chcemy zmienić myślenie. Dochodzą tu także inne czynniki — nazwijmy je roboczo pozanarracyjnymi — które w nie mniejszym stopniu decydują o zachowaniu (w naszym przypadku zakupie towaru). Co w przypadku, gdy produkt jest niedostępny w lokalnym sklepie, położony poza zasięgiem wzroku lub droga do niego jest utrudniona? Czynniki te nie mają nic wspólnego z narracją/figuracją — nawet tą budowaną przez klientów, którzy mogą ignorować to, że nie dokonali zakupu, bo kolejka była za długa czy dlatego, że ktoś śpieszył się na ostatni pociąg i nie miał czasu zajrzeć do sklepu. Mało kto na pytanie „dlaczego kupiłeś ten t-shirt?” odpowiada słowami: „bo w sklepie nie było kolejki”.

Jeżeli rozumiemy myślenie jako działanie, traktowane za Bruno Latourem jako takie, które „nie odbywa się pod pełną kontrolą świadomości, powinno się je raczej rozumieć jako węzeł, jako splot i konglomerat, gdzie spotyka się wiele zaskakujących czynników, który musi zostać powoli rozplątany”<sup>17</sup>, to myślenie nie może być wyłącznie zmianą narracji. Latour — w moim odczuciu — chwytą ten sam problem rozplatając figurację i aktanta<sup>18</sup>. Zmieniając narrację dostarczamy tylko kolejnych figuracji tego samego działania, co może być ciekawym doświadczeniem literackim, ale w niewielkim stopniu dążyć będzie do zmiany. Typ figuracji nie ma znaczenia politycznego, jeżeli nie rozpoznamy zakresu mediatorów<sup>19</sup> i ich ontohegemonicznego ucieleśnienia, który oznacza

takie obiekty, artefakty, asembláže, które tak jak obiekt graniczny oddziałują na wiele grup społecznych, łącząc je i dzieląc, oraz tak jak puste znaczące stają się istotnym węzłem sieci dyskursu, przez co jako konieczny punkt przejścia organizują one łańcuchy działań. Innymi słowy, obiekt hegemoniczny to konkretny, ucieleśniony wyraz pustego znaczącego — obiekt, artefakt, asamblaż, dzięki któremu pożądana przez nas polityka, idee są umacniane, reifikowane i oddziałują na łańcuchy innych działań<sup>20</sup>.

Chcę powiedzieć to, że starając się myśleć inaczej, powinniśmy nie tylko zmieniać narracje, ale także materialne ich splątania. Dobrego przykładu dostar-

<sup>15</sup> Zob. B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 45–46.

<sup>16</sup> Ten fragment zainspirowany jest książką P. Underhill, *Dlaczego kupujemy? Nauka o robieniu zakupów. Zachowania klienta w sklepie*, Warszawa 2009.

<sup>17</sup> B. Latour, *Splatając na nowo...*, s. 61.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 77–78.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>20</sup> A.W. Nowak, „Dziecko poczęte” jako obiekt ontohegemoniczny. *Obiekty, materialność i wizualizacja a procesy ustanawiania hegemonii*, „Avant” 11, 2020, nr 3, s. 7.

cza Gilles Deleuze w swoim *Abécédaire*, mówiąc o paleniu tytoniu w paryskich taksówkach. Było ono dozwolone, dopóki taksówki były traktowane przez prawo jako wynajmowana przestrzeń, gdzie nikt nie może mi zabronić palić, ponieważ to ja jestem właścicielem na czas przejazdu/wynajmu. Sytuacja zmienia się wraz z nowelizacją prawa, gdy taksówki włącza się do „transportu publicznego”: od teraz taksówka zmienia swoje semiomaterialne znaczenie. Ludzie przestają palić w taksówkach, bo zmienia się jej status prawny z wynajętej przestrzeni na przestrzeń publiczną. Ta druga pozwala egzekwować zakaz palenia. Zmienia się także sposób myślenia o samym paleniu. Podobne przejście obserwować można było w Polsce w 2010 roku, gdy wprowadzony został zakaz palenia w miejscach publicznych, w tym restauracjach. Przed jego wprowadzeniem silna była narracja mówiąca o rychłym bankructwie wielu restauracji i pubów. Według niej goście mieliby przestać przychodzić do pubów, jeżeli nie będą mogli zapalić papierosa do piwa. Dziś dominuje odwrotna narracja, głosząca, że nie da się wytrzymać w pubie, w którym dozwolone jest palenie.

Na koniec przeformułujmy zatem nieco dowcip z początku tekstu tak, by sygnalizował dzisiejsze problemy.

Dwie osoby idą przez pustynię. Jedna z nich rozgląda się, marszczy brwi i mówi:

- Chyba coś jest nie tak. Według tej broszury, tu powinna być sawanna?
- Tu piszą — odpowiada druga, spoglądając na smartfona — że zniknęła wskutek zmian klimatycznych.
- Bzdura! Jakich zmian?! Przecież chodziliśmy do sklepu z własną reklamówką.