

ADAM CHMIELEWSKI
ORCID: 0000-0001-6001-5309
Uniwersytet Wrocławski

Widma i cienie

Andrzej Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, ss. 256.

Zgodnie z niezbyt oryginalną poradą Felixa Guatariego i Gilles'a Deleuze'a, poznański filozof Andrzej Marzec postrzega swoje zadanie filozoficzne jako „ciągłe tworzenie nowych pojęć”¹. „Antropocień” to jedna z kategorii, jakie zaproponował w swojej monografii. Argumentacja autora, znanego z wcześniejszej prowokacyjnej książki *Widmontologia*², wychodzi od odrzucenia humanistyki antropocentrycznej i ma na celu rozwijanie badań naukowych o charakterze nieantropocentrycznym. Kategoria „antropocień” służy mu do wyrażenia krytycznego stosunku wobec konceptualizacji zmian klimatycznych spowodowanych przez człowieka, dokonywanej za pomocą pojęcia antropocenu. Powodem tej krytyki jest przekonanie, że przyznanie roli sprawczej człowiekowi w powodowaniu globalnych zmian klimatycznych utrwala oświeceniowe pojęcie człowieka i zakłada „monolityczność” kategorii człowieka. Uznając problematyczność idei człowieka, nieantropocentryczny nurt we współczesnej filozofii odnosi się również krytycznie do samej idei antropocenu i proponuje alternatywne definicje współczesnej epoki. Marzec sądzi, że żadna z nich nie dokonuje opisu tej problematycznej epoki z punktu widzenia filozoficznego we właściwy sposób; jego kategoria antropocienia ma tę lukę wypełnić. Posługując się terminologią wziętą z klimatologii autor podkreśla, że wieloznaczny neologizm „antropocień” powstał wskutek zanieczyszczenia środowiskowego, a zarazem zanieczyszcza („kontaminuje”) samo pojęcie człowieka, które dotychczas było postrzegane przez filozofię jako „czyste” i nieskażone, ale zarazem „niesprzy-

¹ A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.

² A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015.

jające życiu”. „Cień” zawarty w tym pojęciu jest celowo wieloznaczny; ma między innymi odnosić się do przeoczonej przez filozofię niejednorodności gatunku ludzkiego, a tym samym umożliwić alternatywną definicję ludzkości. Przez osłabienie kategorii człowieka, ma również na celu wepchnięcie człowieka w cień, aby umożliwić stworzenie ontologii nieantropocentrycznych, to znaczy takich, w których nie człowiek zajmuje miejsce centralne, lecz obiekty, przedmioty i procesy dotąd przesłaniane i spychane w cień przez wszędobylską obecność człowieka.

Argumentacja Marca dzieli się na dwie części. W pierwszej z nich zadaniem autora jest podważenie centralności kategorii człowieka, zakwestionowanie przypisywanej mu podmiotowości, zastąpienie perspektywy indywidualistycznej (lub atomistycznej) za pomocą alternatywnych, nieindywidualistycznych narracji. Autor ma nadzieję osiągnąć efekt większej egalitarności w myśleniu ontologicznym za pomocą przywołania idei sformułowanych w ramach nurtu zwanego nowym materializmem. Druga część argumentacji zmierza w kierunku odwrotnym; jej celem jest wydobywanie na jaw, „spod cienia *anthropos*”, przedmiotów dotychczas przesłanianych ludzką obecnością. Innym aspektem opozycyjności drugiej części argumentu jest zakwestionowanie idei relacyjności, która w opinii autora charakteryzuje większość nowych idei filozoficznych, takich jak nowy materializm, teoria aktora sieci czy filozofia procesualności. Z perspektywy filozofii relacyjności przedmioty indywidualne nie istnieją lub tracą swoją konstytutywną rolę, a rola ta jest przejmowana przez relacje, które są odpowiedzialne za konstytuowanie przedmiotów. Celem autora jest w tym miejscu ujawnianie indywidualnego istnienia pozaludzkich przedmiotów. Aby osiągnąć ten cel, autor sięga po inspirację realizmu sformułowanego przez Grahama Harmana, który argumentuje, że nie spostrzegamy materii ani relacji, lecz postrzegamy indywidualne przedmioty. To jest dlań powód, aby twierdzić, że winny być one również dostrzeżone przez filozofię. Jest to także powód, aby doktrynę realizmu Harmana pojmować jako estetyczną, albowiem przypisuje on priorytet postrzeżeniu, spostrzeżeniu zaś przypisuje kauzalną sprawczość. Tezy autora są ilustrowane obszernymi omówieniami i interpretacjami rozmaitych dzieł sztuki wizualnej, czyli filmu, rzeźby, obiektu, oraz sztuki literackiej, na przykład filmów *Pocahontas*, *Midsommar*, jednego z odcinków serialu *Twin Peaks* Davida Lyncha, książki Marcina Wichy *Rzeczy, których nie wyrzucitem*, obiekty (śmieciorośliny) Diany Lelonek *etc.* Omówienia te wypełniają znaczną część objętości książki.

Marzec zademonstrował daleko idącą determinację w kwestionowaniu antropocentrycznego paradygmatu filozoficznego. W tym celu sięgnął po dzieła licznych autorów obcojęzycznych, wykazując obszerną erudycję w tym specyficznym dyskursie. Idee przywoływanych reprezentantów idei nieantropocentrycznych zestawia ze stanowiskami myślicieli minionego stulecia, w tym Heideggera i Derridy, wykorzystując swoje kompetencje w dziełach tych myślicieli do przeprowadzenia konfrontacji intelektualnych, które wyznaczają granice między antropocentryczną tradycją w filozofii a jej nieantropocentryczną awangardą. Z tego punktu widzenia cel pracy, jakim jest przyswojenie czytelnikowi polskiemu nieantropocentrycznego paradygmatu, można uznać za osiągnięty.

Książka Marca nasuwa jednak rozliczne wątpliwości zarówno szczegółowej, jak i ogólnej natury. Najpoważniejszą z nich jest to, że zbyt wąsko opisuje swoje filozoficzne zadanie. Ocenę tę można zilustrować za pomocą odniesienia do słów autora, iż prezentacja myślenia nieantropocentrycznego w jego książce, „opiera się na badaniach” licznych autorów. To stwierdzenie zawiera istotne niedoszacowanie. Autor nie tyle opiera się na cudzych badaniach w tym sensie, iż bierze je za punkt wyjścia lub inspirację do własnych, samodzielnych dociekań, ile raczej cały swój wysiłek sprowadza do zazwyczaj pospiesznego i częściowego relacjonowania wyników cudzych badań. Wkład autora redukuje się do sporządzenia nacechowanej powtórzeniami układanki zestawionej z cudzych idei oraz zilustrowania jej za pomocą obszernych interpretacji dzieł sztuki. Spora część defektów książki, o których wzmiankuję dalej, jest skutkiem szczególnego stylu pisarskiego, skłaniającego autora do sformułowań zorientowanych raczej na perswazję aniżeli argumentację czy samodzielne budowanie nowych koncepcji. Ponadto koncentruje się on na nadawaniu swojej prozie literackiej atrakcyjności, co niejednokrotnie odbywa się kosztem jasnego znaczenia jego stwierdzeń. Te ogólne zarzuty chciałbym wesprzeć za pomocą szeregu wybranych uwag szczegółowych, dotyczących konkretnych wypowiedzi i wątków omawianej monografii, które budzą istotne zastrzeżenia rozmaitej natury.

Marzec na przykład pisze, że „Ludzie są przytłoczeni przez pojęcie, które nie reprezentuje już dzisiaj większości, lecz nadal stara się trzymać nas w szachu” (s. 8). Niejasne w tym zdaniu jest stwierdzenie o pojęciu *anthropos*, że już nie reprezentuje większości. W świetle egalitaryzmu ontologicznego, który jest przedmiotem omówienia w dalszych partiach jego książki i jest zapowiadany na s. 12 („wszystkie byty istnieją w ten sam sposób, a zatem mają równy status ontologiczny”), to stwierdzenie zostaje zakwestionowane, ponieważ zakres referencji pojęcia *anthropos* nigdy nie obejmował „większości” przedmiotów i pojęcie to nigdy nie było zamierzone jako reprezentant większości egalitarnie rozumianych przedmiotów.

Nieuważne jest narysowane szerokim pędzlem stwierdzenie, według którego antropocień jest „wynikiem refleksji spekulatywnej i staje się przede wszystkim filozoficzną odpowiedzią na ujawniony antropocentryczny charakter antropocenu” (s. 17). Stwierdzenie o antropogenicznych źródłach antropocenu jest pleonazmem. Eugene F. Stoermer, któremu przypisuje się autorstwo nazwy „antropocen”, miał na myśli to, że niszczące zmiany na ziemskim globie są spowodowane aktywnością człowieka i że głębia oraz nieodwracalność tych zmian wyznacza nową epokę geologiczną, która zasługuje na własną nazwę. Stoermer posłużył się tą nazwą w latach osiemdziesiątych XX wieku, spopularyzował ją zaś Paul Crutzen w roku 2000. Lecz świadomość („ujawnienie”) ludzkiego pochodzenia nieodwracalnych zmian istniała znacznie wcześniej. Uczeni radzieccy posługiwali się odpowiednikiem „antropocenu” już w latach sześćdziesiątych minionego stulecia. Jeszcze wcześniej, w latach trzydziestych XX wieku, Włodzimierz Wernadskij za pomocą terminu „noosfera” odnosił się do myśli naukowej, która w jego przekonaniu stanowiła potęgę o znaczeniu geologicznym. Antropocen odnosi się do niczego innego jak do gruntownej zmiany oceny ludzkiej władzy przeobrażania świata. Jeżeli początkowo sprawczość człowieka była pojmowana jako prometejska, to późniejsze, skumulowane jej skutki sprawiły, że rzekomy Prometeusz okazał się w istocie raczej swo-

im rodzonym bratem Epimeteuszem. Taka interpretacja tego pojęcia sugeruje, że kategoria antropocenu obejmuje istotną treść tego, co autor chce wpisać w swoje pojęcie „antropocenia”, co podważa sensowność tej propozycji terminologicznej.

Jednym z istotnych wątków monografii jest krytyka postawy krytycznej w filozofii. Według Marca „marazm antropocenu” prowadzi do powstrzymywania się od zdecydowanego działania na rzecz uniknięcia katastrofy klimatycznej, jego źródłem zaś jest nadmierne zaufanie do paraliżującej wszelką aktywność krytyki (s. 28). Autor krytykuje „dewastującą siłę” krytyki, ponieważ „dystansuje, paraliżuje i podważa [ona] sensowność naszych (zawsze podejrzanych) działań” (s. 30). W tej opinii, która przy większym poziomie samoświadomości, wiedzy historycznej i wyrafinowania mogłaby przypominać Marksowsko-Engelsowską krytykę krytycznej krytyki³, zawiera się szereg błędów i wypaczeń.

Na przykład autor pomija fakt, że badania naukowe, które są aktywnym działaniem poznawczym i które jednoznacznie wzywają do aktywnego przeciwdziałania katastrofie klimatycznej, opierają się na surowej krytyce proponowanych wyjaśnień zmian klimatycznych. Według Bruno Latoura budowanie wiedzy polega na aktywnym wytwarzaniu faktów, nie zaś na ich odkrywaniu. Takie podejście do wiedzy umożliwiło mu wykazanie wyższości nauki nad innymi rodzajami wiedzy. Wskazywał na przykład, że w debacie między negacjonistami zmian klimatycznych a klimatologami badającymi globalne ocieplenie naukowcy są w stanie uzasadnić swoje twierdzenia o zmianach klimatu, powołując się na skomplikowany system pozyskiwania danych za pomocą stacji pogodowych, satelitów i komputerów, na złożony proces ich przetwarzania oraz krytycznej oceny uzyskiwanych wyników na każdym z tych etapów. Wskazywał również, że temu bezwzględnemu reżymowi poznawczemu wytwarzania wiedzy naukowej negacjoniści zmian klimatycznych są w stanie przeciwstawić co najwyżej osobiste subiektywne, nieuzasadnione i bezkrytycznie przyjmowane uprzedzenia. Krytyka zatem nie obezwładnia działań teoretycznych i praktycznych, lecz stanowi warunek je umożliwiający. Działania praktyczne są paraliżowane nie przez krytykę, lecz przez brak krytycyzmu. Krytykując krytykę, autor zbliża się do stanowiska negacjonizmu klimatycznego.

Ponadto ugrupowania lewicowe nie wzywają do bezradnego opuszczenia rąk w obliczu katastrofy, która już nadeszła. Jakkolwiek wizja życia zgodnego z naturą, która pojawia się w agendach lewicowych, może mieć konsekwencje interpretowane przez Slavoję Žižka jako konserwatywne czy raczej regresywne, nie znaczy to, iż lewica, wyrzekła się *en bloc* swojego progresywizmu i zastąpiła go konserwatywnym regresywizmem. Ta opinia jest zbyt uogólniająca. Co więcej, w świetle sympatii Marca dla gospodarki zbieracko-łowieckiej, którą przedstawia w przesadnie różowych kolorach („zbieractwo jest zdecydowanie łatwiejsze niż uprawa roli”, s. 124), takie skłonności polityczne można przypisać raczej jemu samemu. Przy okazji: może zbieractwo jest łatwiejsze, ale żyć z niego trudniej.

Dokonawszy krytycznego zakwestionowania krytyki, kilka stron dalej autor okazuje się całkowicie zmieniać zdanie i ponownie rekomenduje swoje pojęcie „an-

³ K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*, Warszawa 1961.

tropocienia” jako nazwę dla obecnej epoki „ze względu na jej jawnie krytyczny charakter wobec gatunku ludzkiego”. Tym samym autor popada w paradoks krytyki: w przytoczonym zdaniu potępiona wcześniej przez autora aktywność krytyka zostaje nie tylko przywrócona, ale wręcz uzyskuje konstytutywną rolę w definiowaniu centralnego dla jego książki pojęcia antropocienia. Ponadto zdanie to zawiera dwa oczywiste błędy, w tym jeden kategorialny: epoka może być uznana za krytyczną jedynie metaforycznie, zaś przypisanie epoce zdolności krytycznych jest sprzeczne z wytoczoną przezeń krytyką antropomorficznego filozofowania.

Sformułowana przez autora krytyka krytyki wydaje się funkcjonować w jego książce jako zabezpieczenie przed krytyką. Brzmi ona jak zakaz krytykowania autora, który krytykuje krytykę, ponieważ zakwestionował on był właśnie prawomocność narzędzia krytyki, które z tej racji nie powinno być przeciw niemu kierowane. Ktokolwiek by tak uczynił, okaże brak zrozumienia jego krytyki wytoczonej krytyce. Innymi słowy, krytykując krytykę, autor tworzy teoretyczny mechanizm uodporniający jego pracę na krytykę. Ponadto, mimo powyższego, autor krytyki, poddając się akademickiemu reżymowi wytwarzania i krytycznej kontroli wiedzy, wyraził zgodę na krytykę, a tym samym performatywnie unieważnił zbudowany przezeń mechanizm immunizujący go na krytykę.

Przychylając się do naszkicowanej przez Marca krytyki filozofii odcieleśnionej (s. 32 n.), chciałbym zaznaczyć, iż krytykowanie tego zgubnego ideału jest obecnie rozległym przemysłem filozoficznym, obejmującym znacznie większą liczbę myślicieli niż tylko Haraway.

Idea zatrudnienia Sokratesa jako „performera” filozofii bliskości (s. 32) na ary-stokratyczno-oligarchicznych „popijawach” jest co najmniej ryzykowna. Julian Tuwim mógł sobie pozwolić na przypisanie Sokratesowi tanecznych upodobań, ponieważ był chroniony immunitetem poetyckim. Jednak w odwiecznym sporze o Sokratesa istotnym elementem pozostaje lekcja płynąca z jego spotkania z Zopyrosem: Sokrates został Sokratesem dlatego, że nauczył się powściągać swoje popędy, pożądliwości, chucie, popędy i chcenia, co było jego osiągnięciem tym większym, że — jak jego wygląd sugerował — były one w nim szczególnie silne. Sokrates dający upust swoim pożądliwościom przestaje być Sokratesem.

W rozdziale drugim autor przeciwstawia sobie dwa stanowiska. Jedno z nich zakłada, że relacje zachodzą między „gotowymi, uprzednio istniejącymi bytami, a to, co się wydarza, dzieje się pomiędzy nimi, jak gdyby na zewnątrz”. Drugie zaś, które zapożycza od Karen Barad, głosi, iż raczej relacje są pierwotne wobec swoich nigdy niegotowych/nieprzygotowanych członów i to one nie tylko poprzedzają, ale również wytwarzają obiekty w dynamicznym procesie „intra-akcji” (s. 45). Przeciwwstawienie to daje szansę, niewykorzystaną przez autora, aby rozwinąć szerzej stanowisko symultacjonistyczne, według którego przedmioty są wytwarzane przez relacje i zarazem relacje wytwarzają oraz je przekształcają, same w tym procesie ulegając przekształceniom. Pod wrażeniem cytowanej przez siebie Barad relacjonuje czy raczej rekomenduje jej stanowisko, aby „w miejsce zawsze dystansujących, zazwyczaj narzucanych reprezentacji językowych, propon[ować] praktyki materialno-dyskursywne, które nie opisują rzeczywistości, lecz polegają na wspólnym wytwarzaniu wiedzy z ludźmi oraz nie-ludźmi” (s. 46), przeocząc fakt, że koncepcje

praktyczności wiedzy i jej związku kontekstem jej wytwarzania mają długą tradycję. Poza tym, mimo swojej krytyki relacjonizmu, już kilka stronik dalej uznaje relacje za życiodajne (s. 53) i wyraża aprobatę relacjonistycznego stanowiska Donny Haraway (s. 56).

Autor z upodobaniem odwołuje się do grzybów i ich rzekomo doniosłych filozoficznie własności. Sposób, w jaki potraktował tę problematykę, jest znakomitą ilustracją deficytów wytwarzanych przez jego sposób pisanie, dlatego poświęcę temu zagadnieniu nieco więcej miejsca.

Wątek mykologiczny pojawia się w książce Marca, jak większość innych, wskutek jego fascynacji twórczością amerykańskich filozofów, nawet jeżeli nie zawsze na to zasługują. W sprawie grzybów autorytetem okazuje się dla niego amerykańska filozofka Anna Tsing, entuzjastka grzybów *matsutake* (*Tricholoma nauseosum*, czyli grzyby znane pod polską nazwą „gąska sosnowa”) spożywanych w Japonii od czasów neolitycznych. Tezy Marca dotyczące grzybów zostały zaczerpnięte od tej autorki. Marzec pisze więc, że „Grzyby podważają rolniczy, przewidywalny model produkcji, gdyż w większości nie poddają się uprawie oraz udomowieniu, a zatem nigdy nie staną się owocem ludzkiej pracy, są niekontrolowane, zawsze nieproszone i nieoczekiwane” (s. 127). W ślad za Tsing autor głosi, że „krynbrność, niesforność oraz brak zdyscyplinowania [to] charakterystyczne cechy grzybów” (s. 127) oraz że „współpraca z grzybami może nas nauczyć... nowego rodzaju uważności oraz filozofowania” (s. 119).

Entuzjazm autora dla grzybów został zbudowany na powszechnie znanym symbiotycznym związku grzybów z organizmami roślinnymi i zwierzętami. Związek ten, podkreślany przez Tsing, jest niezaprzeczalny. Lecz budowanie nadziei, że *Homo sapiens*, a raczej *homo rapiens*, który dzięki swojej zaborczej i agresywnej naturze stanął na szczycie łańcucha pokarmowego, będzie w stanie czegokolwiek nauczyć się od grzybów, stanowiących najniższe ogniwo biologicznego łańcucha pokarmowego, jest tak samo pochopna, jak co najmniej przesadna jest powtarzana przez Marca opinia Tsing, według której grzyby można traktować jako źródło „nadziei na przekroczenie kapitalistycznego systemu produkcji” (s. 128).

Aby osłabić polityczno-filozoficzny entuzjazm autora dla grzybów, można wskazać na kilka dość oczywistych faktów i zagadnień. Po pierwsze, z narracji autora wynika, że jego entuzjazm dla królestwa *Fungi* nie rozciąga się na *Tuber melanosporum* (trufle), *Agaricus bisporus* (pieczarki) i *Pleurotus ostreatus* (boczniki) oraz na co najmniej kilkadziesiąt innych gatunków grzybów, które nie tylko dały się człowiekowi udomowić, ale także potulnie poddały się procesowi kapitalistycznej komodyfikacji. Doskonale znana jest na przykład tocząca się od pewnego czasu kapitalistyczna konkurencja między francuskimi producentami trufli z regionu Périgord (*Tuber melanosporum*), a producentami chińskimi, zbierającymi i hodującymi znacznie tańszą odmianę *Tuber indicum*. Można dodać, że komodyfikacja niektórych gatunków *Fungi* przybiera niekiedy postać bulwersującą w swojej groteskowości: znaleziona we Francji trufle, której wartość wyceniono na ponad 60 tysięcy dolarów, została wysłana w podróż drogą lotniczą do USA pod eskortą ochroniarzy. Marzec nie wspomina o ekonomiczno-politycznym wymiarze grzybiarstwa, ponieważ aspekt ten stoi w bezpośredniej sprzeczności z jego wiodącą tezą.

Pomija zatem całkowicie zjawisko kapitalistycznej eksploatacji grzybów, mimo że zagadnienie to stało się przedmiotem uwagi wielu badaczy. W istocie głównym tematem książki Tsing jest to, jaki sposób „*matsutake* zbierane trybie w perykapitalistycznych rytuałach i wysyłane do Japonii dzień później, stają się elementem kapitalistycznej oferty”⁴, i próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, w jaki sposób grzyby, zbierane jako trofea wolności, stają się towarami kapitalistycznymi⁵.

Zaskakuje, że w swojej aprobachie grzybów autor nie wspominał o ważnym wkładzie do mykologii filozoficznej wniesionym przez znanego kompozytora i filozofa Johna Cage’a, mimo że Tsing poświęca mu sporo miejsca, na które w pełni zasłużył. Cage uważał, że grzyby odgrywają w przyrodzie zbawczą rolę, choć inną od tej, na którą ma nadzieję Marzec. Sądził mianowicie, że funkcją wielu grzybów, najintensywniej rosnących jesienią, czyli w okresie destrukcji, jest ostateczny rozkład gnijącej materii i że gdyby nie pełniły tej oczyszczającej funkcji, świat już dawno przeobraziłby się w śmietnisko. Mykologiczno-filozoficzna perspektywa Cage’a wzbudziłaby więc zapewne w autorze nie mniejszy entuzjazm i aprobatę niż obrośnięty mchem kalosz (<http://centerforlivingthings.com/object-12/>).

W swoich amatorskich rozważaniach o *Fungi* autor nie odnosi się do tego, że niektóre spośród grzybów zasłużyły sobie, ze względu na wysoką zawartość psylocybinę, na miano „kamienia filozoficznego”. Chodzi mianowicie o *Psilocybe tampanensis*, którego owocniki dają efekty psychosomatyczne bliskie *Cannabis indica* (konopie indyjskie). Autor przeoczył także, być może dlatego, że Tsing o tym wcale nie wspomina, iż istnieje dość dobrze ugruntowana i szeroko rozpowszechniona, zwłaszcza w Azji Wschodniej, fungoterapia (mykoterapia), w której główną rolę odgrywają grzyby takie jak lakownica lśniaca (*reishi*), twardziak jadalny (*shiitake*), żagwica listkowata (*maitake*), wrośniak różnobarwny (*Trametes versicolor*) i maczuźnik chiński (*Cordyceps militaria*), które przejawiają znaczące działanie antynowotworowe. Takie same własności ma dobrze znany w Polsce borowik szlachetny (*Boletus edulis*), czyli prawdziwek, bardziej pospolity kozłarz (*Leccinum aquercinum*), a także zgoła plebejski maślacz (*Suillus grevillei*). Wszystkie te grzyby zawierają substancje przeciwutleniające, które hamują rozwój chorób nowotworowych oraz pobudzają układ odpornościowy człowieka. Innymi słowy istnieją mocne podstawy, aby sądzić, iż — wbrew autorowi — grzyby nie tylko pozwoliły się człowiekowi okiełznać, ale także dały się zatrudnić do zgoła antropocentrycznych celów. Fakt, że grzyby, w tym *matsutake* czy trufle, pozwalają człowiekowi się komodyfikować, świadczy nie tylko o ich ambiwalentnym statusie, ale także jest świadectwem nietrafności nieumiarkowanie entuzjastycznych nadziei wiązanych przez autora z grzybami.

Należałoby oczekiwać, że Marzec, głoszący pochwałę gospodarki zbieracko-łowieckiej, czyli przedcywilizacyjnego sposobu ludzkiego gospodarowania, zechce wspomnieć o teorii mykologiczno-ewolucyjnej, według której istoty człękoksztaltne na etapie zbieraczym, wskutek presji wywieranej brakiem żywności, uzyskały przewagę ewolucyjną, ponieważ zaczęły spożywać grzyby *Psilocybe cubensis*, za-

⁴ A. Tsing, *The Mushroom at the End of the Worlds*, Princeton 2015, s. 66.

⁵ *Ibidem*, s. 121.

wierające dużo środka psychoaktywnego. Terence McKenna, barwna postać ruchu kontestacyjnego i autor tej teorii, argumentował, że uzupełnienie zbieraczej diety o grzyby, do którego miało dojść około 100 tysięcy lat temu, przyczyniło się do przeobrażenia *Homo erectus* w *Homo sapiens*. Pominięcie przez Marca tej teorii, znanej jako „stoned ape theory” („teoria naćpanej małpy”), jest zrozumiałe, ponieważ Tsing o nim nie wspomina, lecz jest tak samo trudno wybaczone jak pominięcie przezeń Johna Cage’a. Autor nie wspomina tej teorii być może także dlatego, że jest ona sprzeczna w jego powierzchowną próbą obalenia antropocentryzmu i kapitalizmu za pomocą filozoficznej mykologii.

Za pomocą tych uwag ironiczno-mykologicznych chce wskazać, że książce aspirującej do statusu naukowości w dziedzinie filozofii autor zademonstrował znacznie więcej dezynwoltury motywowanej pragnieniem wywarcia wrażenia na czytelniku, mniej zaś oczekiwanej dyscypliny i rzetelności badawczej.

Sympatyzuję z naciskiem autora na kwestionowanie tradycyjnego rozdziału między prawami natury i prawami społecznymi, między kulturą i naturą. Jednak opinia Marca, że w naszych rozważaniach o ewolucji „najczęściej skupiamy się jedynie na jej ludzkim fragmencie” (s. 136) jest jednym z licznych świadectw niedopuszczalnych uproszczeń autora, oraz, w tym wypadku, braku wiedzy z zakresu teorii ewolucji i historii jej powstania. Na takie słowa można odpowiedzieć, po prostu wskazując, że przed publikacją dzieła o pochodzeniu gatunków Karol Darwin poświęcił większość swojego badawczego czasu na analizowanie rozlicznych pozaludzkich form życia, z tego pełne osiem lat na badanie skorupiaków wyławianych z wód morskich, oraz że ewolucją człowieka zajął się dopiero w drugim swoim dziele, opublikowanym blisko dekadę po jego pierwszej książce. Bardziej poważnie mówiąc: większość genetyków ewolucyjnych uznaje, iż życie wypełzło z wody, i stara się wykazać, dzięki czemu udało mu się przetrwać na suchym lądzie.

Pisząc o biblijnym przykazaniu, aby ludzie czynili ziemię sobie poddaną (Gen. 1, 26–28), autor pominął odniesienie do odmiennej tradycji religijnej, opartej na sanskryckim przykazaniu *tat tvam asi*, sformułowanym przez Shankarę, najważniejszego myśliciela niedualistycznej szkoły filozoficznej Advaita Vedanta, którego idee ukształtowały nowożytną doktrynę religijną hinduizmu. Nakaz ten pojawia się wielokrotnie w Upaniszadach. Dodać warto, że jeden protagonistów, czy raczej jeden bohaterów intelektualnych autora, przywołuje to słynne przykazanie w wielokrotnie przytaczanej przez niego książce.

Wśród licznych doktryn, wobec których Marzec wyraził w swojej książce entuzjazm, znajduje się także „dziwna ontologia” rozwijana przez przedstawicieli realizmu spekulatywnego. Celem tej doktryny jest wykazanie, że przedmioty nie są „biernymi kłocami, otępiałymi bryłami materii”, lecz mają „głębnię”, są „niezwykłe i niesamowite”. Podstawą tej ontologii jest aksjomat, według którego „rzeczy nie są tym, czym się wydają” (s. 147). W odpowiedzi na to można przede wszystkim przypomnieć, że podstawą krytykowanej przezeń zachodniej filozofii i nauki jest właśnie przekonanie mocno zbliżone w treści do tego aksjomatu, prezentowanego przez autora — ponownie za amerykańskim filozofem — jako szczególnie nowatorski i rewolucyjny. Jednym z najbardziej doniosłych i zarazem najwcześniejszych twierdzeń epistemologicznych filozofii jońskiej jest bowiem teza Heraklita, według

której „Natura lubi się ukrywać” (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)⁶. Ukształtowana w świecie zachodnim postawa naukowa polega na sięganiu w głąb zjawisk i wyjaśnianiu tego, co się nam jawi, prezentuje i wydaje, za pomocą postulowania bytów, które się nam nie ujawniają i nie prezentują. Taka postawa naukowa stała się możliwa dzięki odrzuceniu tezy filozofii zdrowego rozsądku, wedle której „wszystko jest tym, czym jest, i niczym innym”, którą w tej właśnie postaci wyraził biskup osiemnastowieczny myśliciel i biskup Joseph Butler.

W tym kontekście autor twierdzi, że „Paradygmat antropocentryczny do tej pory pozwalał utrzymywać przekonanie o nieograniczonej dostępności rzeczy, które miały całkowicie poddawać się i ulegać ludzkim poznawczym aktywnościom” (s. 148). Twierdzenie to, w tym sformułowaniu, jest historycznie błędne i nie oddaje natury zachodniej tradycji naukowej i filozoficznej. Świadczy o tym choćby przytoczone już twierdzenie Heraklita, uznawane przez wielu innych myślicieli, ale także filozoficzne i praktyczne sposoby radzenia sobie z tym, że natura lubi się przed człowiekiem ukrywać i wymyka się ludzkim staraniom poznawczym. Bardzo wcześnie zrozumiaławszy bowiem, że natura niechętnie wyjawia swoje sekrety, filozofowie uznali, że można i trzeba ją do ujawnienia swoich tajemnic przymuszać. Francisowi Baconowi, nowożytnemu prekursorowi empiryzmu i metody eksperymentalnej, przypisuje się twierdzenie o niezbędności „tortur”, do których porównywał metodę eksperymentowania. Według Bacona tajemnice [*occulta*] natury łatwiej odkrywać za pomocą tortur zadawanych za pomocą sztuki mechanicznej aniżeli wtedy, gdy poprzestaniemy na obserwacji natury pozostawionej sobie samej. Baconowską ideą torturowania natury posługiwał się jeszcze Kant. Jednakże idea zmuszania natury za pomocą tortur do ujawniania swoich tajemnic ma znacznie dłuższą tradycję. Albowiem już Hipokratesa traktat *O sztuce* stwierdzał konieczność zadawania gwałtu Naturze, by zdradziła to, co przed nami ukrywa. Uważał on, że gdy Natura odmawia dobrowolnego przekazania znaków [czyli objawów klinicznych choroby], sztuka lekarska znajduje środki przymusu, pod których wpływem Natura — pod presją, która jednak nie wyrządza szkody — może je ujawnić. Przymuszona, zdradza swoje sekrety tym, którzy znają się na sztuce leczenia, czyli wiedzą, co należy zrobić, aby uleczyć chorego. Dodać należy, że odmienne zdanie na ten temat miał Johann Wolfgang Goethe, który twierdził, że natura poddana torturom milczy i nie ujawnia swoich tajemnic. W świetle powyższego teza przedstawiana przez Marca jako przełomowa, według której „przedmiot jest zawsze czymś więcej niż jego zmysłową reprezentacją” (s. 158), jest z perspektywy historii filozofii zachodniej oczywista i powszechnie znana. Zjawisko antropocenu — i antropocienia — zostało spowodowane ewolucyjnym przeobrażeniem *Homo sapiens* w *homo rapiens*. Problemem teoretycznym do rozstrzygnięcia jest to, czy ludzkie myślenie mogłoby się w ogóle rozwinąć, gdyby gatunek ludzki nie posuwał się do przemocy wobec natury i siebie samego.

Autor uważa, że „Wyjście z antropocienia jest możliwe dzięki ontologii zwróconej ku przedmiotom”. Według niej „wszystko, co może pomyśleć człowiek, stanowi jedynie niewielką część realnego świata” (s. 157). Pełna zgoda. Chciałbym jednak

⁶ K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A complete translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge, MA, 1948, 22, B123.

zwrócić uwagę autorowi, że nowatorstwo tego twierdzenia jest wielce wątpliwe. Karl Popper, filozof odmiennego temperamentu ontologiczno-epistemologicznego niż Morton, zasłynął między innymi ze stwierdzenia, że „Nasza wiedza jest skończona, nasza niewiedza jest z pewnością nieskończona”.

Autor stwierdza, iż „Tradycyjny paradygmat esencjalistyczny utrzymuje, że każdy [przedmiot] jest taki sam dzięki swej niezmiennej, znanej naturze, której nie jest w stanie się sprzeciwić. Natomiast nowy typ esencjalizmu, proponowany przez spekulatywny realizm, przeciwnie, polega na niewiedzy dotyczącej esencji” (s. 171). Autor nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób teza o niepoznawalności esencji miałyby wspierać stanowisko esencjalistyczne.

Marzec pozwala sobie na krytykę antropomorfizmu i antropocentryzmu, formułując opinie mocno nacechowane antropomorfizmem. Domaga się emancypacji przedmiotów uciśnionych przez ludzki antropocentryzm, pisząc między innymi: „Chociaż często wbrew ich własnym interesom uznajemy je za świadków czy też powierników naszych tajemnic, być może czas je uwolnić od antropocienia oraz narzuconego im obowiązku pamiętania. Przedmioty nie chcą uczestniczyć w nie-swojej zagładzie czy cudzych historiach. Zdecydowanie bardziej interesuje je własne przetrwanie oraz szereg własnych spraw niż poświęcanie swojej egzystencji na opowiadanie o ludzkich życiach i śmierciach” (s. 181).

Jak większość prozy Marca stwierdzenie to wydaje się zamierzone jako ironiczne. W tym i wielu innych miejscach autor przypisuje przedmiotom chcenie, zainteresowanie, pragnienie przetrwania, niechęć do poświęcania się, posiadanie obszaru własnych spraw *etc.* Ironia zawarta w tych zdaniach jest być może zabawna i dopuszczalna jako wstęp do głębszej argumentacji na rzecz tezy o konieczności wyzwolenia przedmiotów ludzkiej niewoli, lecz nie znajduje ona poważnego dalszego ciągu. W wytoczonej, a raczej w przytoczonej przez autora krytyce antropocentryzmu, który rzekomo odmawia działania obiektom pozaludzkim, Marzec znalazłby, jak sądzę, mocnego sojusznika w Spinozie. Jednak przypisanie działania obiektom pozaludzkim nie może sięgać tak daleko, jak by tego autor chciał. Jakkolwiek różne przedmioty mogą oddziaływać, to jest to podmiotowość bez intencji, sprawczość bez-celowa, nie-świadoma, niekierowana określonym, świadomym dążeniem. Aby krytyka języka tradycyjnej filozofii, który dopuszcza przypisanie intencji jedynie istotom świadomym, była skuteczna, należałoby sformułować alternatywny język i zupełnie nową ontologię, która mogłaby na to pozwolić. Jakkolwiek autor chętnie i wielokrotnie przypisuje nie tylko sprawczość, ale i intencjonalność przedmiotom nieożywionym i nieświadomym, to jednak nie sformułował solidnego argumentu za tym stanowiskiem, poprzestając na przytoczeniu opinii innych filozofów.

Tematyka omawianej książki jest dobrana w celu kontestacji funkcjonujących wzorców naukowych w filozofii. Świadomie kontestacyjnym celem również służy, jak domniemywam, obrany przez autora styl pisarski, nasuwający wiele zastrzeżeń i odpowiedzialny za rozliczne problematyczne stwierdzenia. Niekiedy nacechowany niepotrzebną egzaltacją i przesadą, nie sprzyja filozoficznemu umiarkowaniu i rozważadze. Taką przesadą jest opinia o filmie reżyserki Lucile Hadžihalilović, że stawia ona „milowy krok w filmowym odwróceniu od pojęcia jednostki” (s. 141). Obrany przez Marca styl skłania go do posługiwania się efekciarskimi chwytami retorycz-

nymi — jak w zdaniu, że „narcyzm [to] robienie na sobie zbyt dużego wrażenia” (s. 45). Deficyty w argumentacji filozoficznej Marzec niejednokrotnie skrywa za pomocą gołosłownej postulatowości. Wielokrotnie mówi filozofii i filozofom, co powinno być właściwym zadaniem filozoficznym, na przykład: „Należy wypracować filozoficzne narzędzia, właściwą ontologię” (s. 53); „Należałoby zatem zastanowić się nad różnorodnością sposobów trwania” (s. 56). „Filozofia powinna podążać za tym, co jeszcze niepomysłane lub w tym momencie jeszcze nie do pomyslenia, a zatem zwrócić się ku przedmiotom” (s. 178).

Autor posługuje się rozlicznymi anglicyzmami, nawet gdy istnieją ich trafne odpowiedniki polskie. Przykłady takich anglicyzmów to „shaming” (s. 27), „subwersywność” „performens”, „queerować (s. 44), „progres” (s. 51). Irytująca jest „ważność”, którą autor przyswaja do filozofii z pop-psychologii i treningu psychicznego, znanego w Polsce pod nazwą coachingu, mimo że kierunek językowych zapożyczeń winien być odwrotny. Obecność tych terminów jest skutkiem niedostatecznych starań o wyrażenie obcych idei w języku polskim, co prowadzi do zaniedbywania szans na rozwój polskiego języka filozoficznego. Zdarzają się także poważniejsze błędy formalne. Jeden z terminów wielokrotnie przywoływanego rozróżnienia Grahama Harmana między *overmining* i *undermining* (między innymi s. 146) jest przełożony w nieprawidłowy sposób. W wypadku *overmining* nie chodzi o rozpraszanie, lecz o zużywanie, nadużywanie lub, trafniej, o nadmierną eksploatację (jak w przypadku złóż minerałów). Taki przekład jest bardziej zgodny z zamierzoną przez Harmana grą terminu „nadmiernej eksploatacji” i „podważania” lub „podkopywania” (*undermining*), która nie jest przetłumaczalna na język polski.

Inspirację do kontestacyjnego sposobu rozumienia zadania filozoficznego Marzec zaczerpnął z tematyki, ku której popchnęły go jego zainteresowania. Popycha go ku temu także pasja dotycząca zagadnień estetycznych i artystycznych, które są przestrzegane przez tradycyjne wzorce filozofowania jako mniej ważne. Jakkolwiek wskazane cechy pisarstwa Marca mogą budzić uzasadnioną krytykę, to należy podkreślić rzecz nie mniej oczywistą: filozofia nie mogłaby się rozwijać bez kontestacji utrwalałych wzorców myślenia. Erudycja filozoficzna, śmiałość w osądach, a nade wszystko niezaprzeczalna energia, z jaką autor podejmuje rozmaite zagadnienia filozoficzne, niewątpliwa pasja w podważaniu funkcjonujących dogmatów i wzorców myślenia oraz godna uwagi żarliwość, z jaką stara się on przełamywać utrwalone granice myślenia filozoficznego, przemawiają za tym, aby tej książki całkiem nie ignorować.

Bibliografia

- Freeman K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A complete translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge, MA, 1948.
- Marks K., Engels F., *Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce*, Warszawa 1961.
- Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.
- Marzec A., *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015.
- Tsing A., *The Mushroom at the End of the Worlds*, Princeton 2015.